# هذا
# هو الكتاب المستطاب المسمى بشرح الفصوص للمعلم الثاني ابي نصر الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اناط قوابل الهبات بالقضاء السابق على القدر وابدع جواهر العقول ونفوس القوى بسوابق امره كلمح بالبصر احكم نظام العالم بسواهر حكمته على ابلغ وجه واحسن صورة واحاط علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور والصلوة على نبينا محمد افضل مراوي الحكم من البشر صلوة نامية ما توارد على الحصول الاعراض والصور **وبعد** فلما شهدت العقول السليمة والطباع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا وابهة وجمالا خصوصا للعلم المسمى بالحكمة النظرية المتشرف بتحصيلها القوة البشرية الكاملة لمعرفة الحقائق الخارجية المبتدئة من بدايتها وانتظام سلسلة اسباب الاعيان المنتهية الى غاياتها وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى يشتغل بالسعادة القصوى الاخروية من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا والاخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء المتالهين قرة عيون اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا تسمح بمثله





الاعصار في بيان المعاني ولا ياتي بقرينه الفلك الدوار في ابانة المعاني الذي اسس القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني الشيخ الاجل **ابي نصر الفارابي** شكر الله سعيه وارضاه وجعل اعلى الفراديس منقلبه ومثواه كتابا فيه شفاء من امراض الجهل الآفة ونجاة من اسقام الخبائث حاويا بالجواهر كلها كالفصوص محتويا على كلمات تجري مجرى النصوص شاملا لمباحث جليلة متعالية ان ينالها التفحص الفكري ومطالب نبيلة عالية يحجب في اصابتها الحدس القوي تحيرت العقول في عويصاته وعجزت الافهام عن حل مشكلاته كنوز معانيه في صحف عباراته مخزونة ورموز حقايقه في دفائن اشاراته مبطونة ما حل الى الآن ان البنان عقدا معضلا وما فتحت ايدي الافكار بعد ابواب مغلقة ضرائب نكاته في خبايا الاحتجاب مقصورة ولطائف معانيه تحت حجب الالفاظ مستورة فامرت ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها واميط عن حجب خرائد خبايها فشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يشرح طويات رموزه ويظهر مخبيات كنوزه يهدي الى سواء السبيل ويخلو عن الاختصار والتطويل وضمنته جميع ما يحتاج اليه من تبيين ما فيه اوله وتعليله واوردت ما ادى اليه نظري القاصر او سنح لخاطري الفاتر وجمعت في حل بعضها للنقل من الفحول كما يقال لحاف جهود الذين عرفوا الحق بالرجال والتزمت بايراد الفاظه ممزوجا بما سنح لي من الزوايد تسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا للفوائد ارجو من اعيان الاذكياء ان ينظروا فيه بعين الرضا وان لا يبادروا الى انكار ما فيه قبل حق النظر فيه واستكشافه فلما فرغت بنيانه واتقنت اشيد عنوانه باسم من سميت منزلته

نور الشمس وسمن علت بمرتبته اعلام الهدى اعني رفيع حضرة من شرح الله صدره
للاسلام واوضح طويته بانوار اسرار الوحي والالهام واتاه الحكمة والحكم صبيا
واعطاه الملك والدين صغيرا ومحضه عن سوء الخلق والاثم وزاده بسطة في
العلم والجسم نصب رايات الشريعة بيمن تقويته ونضر رياض الحكمة بتربيته
اجمال الكمال في تفصيله جمال الجلال في تفضيله سلطان المشارق والمغارب
برهان المطالب والمآرب فياض سجال العطف على الخلائق وهاب عظام النعم
والدقائق (له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر) الغازي
في سبيل الله المجازي لمن اتخذ الهه هواه ظل الله على العالمين غياث الحق
والسلطنة والدين الواثق بالله الملك المستعان ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر
خان لا زال ناصر العباد الله وحافظ البلاد الله اللهم اشرق صدره بمرايا
قلوب المساكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين وخلد ظلال معدلته
بكلامك القديم ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وها انا اشرع في المرام و
**اقول** مستعينا بالحكيم العلام (الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب
بالذات اذ هو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين تقع على العلم التام
وكل ما سوى واجب الوجود ففي ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى فلا حكيم
حقيقة الا هو **واما** الحكيم في العرف فهو من عنده علم الحكمة الذي هو
معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية يعني
انه علم بجميع الاحوال التي موصوفاتها الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك
الحقائق عليه في حد ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الاديان والاوضاع





بمقدار تفي به الطاقة الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع
احوال جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم استغناؤه وعدم تحققه لاحد
بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية ولما
كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم الى ما يكون وجوده بقدرتنا
واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت الحكمة ايضا الى قسمين احدهما
العلم باحوال الموجودات التي لقدرتنا واختيارنا تاثير في وجودها وتسمى
حكمة عملية وثانيهما العلم باحوال الموجودات التي لا يكون لقدرتنا تاثير
فيها وتسمى حكمة نظرية وهي على ثلثة اقسام لان ما لا يتعلق بقدرتنا اما ان
لا تكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او تكون وحينئذ اما ان لا تكون تلك
المخالطة شرطا لتعقله او تكون الاول هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثاني
هو الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث هو الطبيعي وهو العلم الاسفل هذا
وفيه نظر لانه قد يبحث في العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة المادة شرطا
لوجودها كالحركة والسكون في الكميات والكيفيات ولانه قد يبحث في علم الهيئة
الذي هو من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والعناصر فيجب ان لا تكون تلك
المخالطة شرطا لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لا يبحث عنها في العلم
الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرطا لتعقله وقد بحث
عنها فيه كما لا يخفى **ويمكن** ان يجاب عنه اما عن الاول فبان نقول ان ما يجب
ان لا تكون المخالطة شرطا لوجوده هو محمولات ذلك العلم لا موضوعاته
لان منها ما هو بريء عن المادة وعلائقها مطلقا كالواجب تعالى والملأ الاعلى

ومنها ما هو يخالط المادة مخالطة السبب المقوم كالصورة ومنها ما يوجد في المادة
وفي غيرها كالعلية والوحدة ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة
والسكون في الكميات والكيفيات وليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفادة
من المادة بل نحو الوجود الذي لها اي وجودها اي قسم من اقسام الوجود من الوجود الجوهري
او العرضي ولا شك ان نحو وجودها الذي اثبت لها في هذا العلم وهو الوجود
الخارجي العرضي لا يتوقف على المادة فالاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم يجب
ان لا تكون مستفادة من المادة واما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة منها
وان لا تكون منها **فان قيل** كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة و
المحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا لها **قلنا** لا يجب مساواته
له بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة
واجبة فان الواجب اعم من الصلوة لتناوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز عن
فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه واما عن الثاني فبان نقول لا نسلم
ان علم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان
الطبيعي لا ينظر الا في الاحوال التي من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظران في
الاحوال التي لاجل المادة ايضا لكن باعتبار خصوصية هي الصحة والمرض في الطب والتشكل
او غير ذلك فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث
عن احوال الخطوط والسطوح وغيرها التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان
العقل يمكنه ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان
البعد موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر





والتامل حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزم
في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانه اما ان يكون متعلقا بما يختص بالشخص
واحد يصلح حاله به كالعلم بمحاسن الاخلاق ورذائل الاوصاف فهو علم الاخلاق
وفائدته تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل واما ان يكون متعلقا
بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام
المصلحة التي بين الزوج وزوجته والولد ووالده والعبد ومالكه او يكون متعلقا
بما يصلح به الامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة
المدنية وحكمتها ان يتعاون الناس على ما يتعلق بمصالح الابدان وكيفية بقاء
نوع الانسان وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس
والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام الحكمة
التي من يؤتيها فقد اوتي خيرا كثيرا **قيل** ان الحكمة العملية مركبة من العلم
والعمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج
الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل **ورد** عليه انه لا يلزم من
عدم حصول كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل وانما يلزم
ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحق ان الحكمة
بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة النظرية
لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل يتوسل
بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحميدة واما
قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس تعريفا لعلم الحكمة بل هو تعريف لنفسها

كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة
واعلم ان النزاع في ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا ينبغي ان يكون في حقيقة
الوجود التي هي المسماة بالوجودات الخارجية التي بها تتحد الماهية بمفهوم
الموجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمى بالفارسية
بهستي وبودن (لا في نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه زائدا مستبعد ممن هو في
مرتبة التحصيل فكيف بالفحول من العقلاء فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الواجب
ارادوا به ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عن ذاته تعالى نفس ذاته يعني
ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام امر اخر اليها مصدر للآثار الخارجية
بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضميمة باعتبارها
ينسب الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد
على الممكنات) قال الشيخ في تعليقاته الوجود في كل ما سواه غير داخل في
ماهيته بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فاما هو الواجب فماهيته
او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الامور التي قبلنا) يعني الموجودات التي تقرب منا (لكل) واحد (منها
ماهية) لها مرتبة المعروضية بالقياس الى الوجود (وهوية) وهي تطلق على الحقيقة
الجزئية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن المراد ههنا الوجود (وليست ماهيته
عين هويته ولا داخلة في هويته ولو كانت ماهية الانسان) مثلا (عين هويته
لكان تصورك ماهية الانسان تصور الهوية) لان اتحاد المعلومين يستلزم اتحاد العلم





(فكنا اذا تصورنا ما الانسان) اي ماهيته (تصورنا هو الانسان) اي هويته (فعلمنا
وجوده) وملخصه ان ماهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان
هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنى
الوجود وحيثيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما الوجود العقلي فلان تعقل
الانسان لا يستلزم تعقل تعقله **فان قيل** لا نسلم ان تعقل الماهية ينفك
عن وجودها فان تعقل الماهية هو بعينه تعقل الوجود **قلنا** لو كان كذلك
لكنا نشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيرا
من الماهيات ونشك في وجودها (و) ايضا لو كانت الماهية عين الهوية (لكان كل
تصور للماهية يستدعي تصديقا بوجودها) لان تصور الماهية على هذا التقدير
هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفي في العلم بانه عقل من غير
استعانة بشيء اذ ثبوت الشيء لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجودا
لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة
المقدمات ولم يتبين استحالة كون الماهية داخلة في الهوية مع ان الدعوى
شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذي سنذكره في استحالة كون الهوية داخلة
فيها لانه يجري فيها بعينه والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت
الماهية متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت متصورة بكنهها
ان يكون العلم بالماهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطور الوجود في العقل
بالوجه عند تصورنا الماهية بالوجه ممنوع واما الدليل الثاني فلانه لو لم تكن
الماهية متصورة بكنهها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا نصدق

بوجودها لانه غير معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحاك من غير
ان نعلم خصوصية ذات الانسان لا يستلزم العلم بانه انسان ضرورة (ولا
يمكن ايضا ان يكون الهوية داخلة فى ماهية هذه الاشياء والا لكان الوجود
معقولا لا يستكمل تصور الماهية دونه) وليس كذلك اذ الماهيات المعقولة يتم
تصورها بدون الوجود واعتباره فلا يكون جزءا لشىء منها **فان قيل** المقصود
ان الوجود خارج عن جميع الماهيات الممكنة وما ذكرتم فى بيانه لو تم لدل على
ان الوجود زائد على الماهيات المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى **قلت**
لا شك ان الماهيات الممكنة تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لا
من حيث هى فان الانسان من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لا من حيث
انه انسان فالفاعل يربط الوجود بها ويحصل نسبته اليها وظاهر ان انتساب
الماهيات الى الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود
اليها فاذا ثبت زيادته فى البعض فقد ثبت فى الكل (و) ايضا لو كان الوجود
داخلا فى الماهية (لاستحيل رفعه عن الماهية توهما) اى لما امكن ان يتوهم
رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد للاثنين اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاع
الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقد يتوهم ان ذلك لان ارتفاع الجزء
هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع اخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشىء عن
نفسه **وفيه نظر** لان العلة علة لعدم المعلول ولا شك ان الجزء علة
لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه وايضا العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم
الجزء فعدم الكل فيكون بينهما تقدم وتاخر ذاتى على ان الكل كالاثنين اذا وجد





يكون هناك موجودات ثلثة متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو
كل وكل واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى موجود
من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو كل وواحد من جزئيه
فهناك عدمان وعلتان متغايران بالذات فلا يكون احدهما هو الاخر
بل السر فيه ان الجزء علة لتحصيل ذات الكل من حيث هو وبه قوام
الكل اعنى انه داخل فى ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل
بدون ما لا يتحصل تلك الماهية ولا تتقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل
الاخر واللوازم اذ ليس لها مدخل فى طبيعة الذات من حيث هى بل
انما تكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات (و)
ايضا لو كان الوجود جزءا من الماهية (لكان قياس الهوية من الانسان مثلا
قياس الجسمية والحيوانية وكان الشان فى الامر كما ان من يفهم الانسان انسانا) ما
يتصوره بكنهه وذاته (لا يشك فى انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم والحيوان
لان ثبوت الذاتى لما هو ذاتى له ضرورى عند اخطار الذاتى فى العقل (كذلك
يجب ان لا يشك من يفهم ذات الانسان فى انه موجود وليس كذلك بل يشك ما
لم يقم حس او دليل) فلا يكون الوجود جزءا من الانسان وتلخيص هذا الدليل ان
الوجود لو كان جزءا من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند
تصورها وليس كذلك وفى الادلة المذكورة فى نفى كون الوجود جزءا للماهية
نظر اما الاول فبان نقول ان اريد بقوله لا يستكمل تصورها انها لا تحصل
بكنهها فى العقل بدون الوجود فنفى التالى مسلم وان اريد بها انها لا تحصل

فى العقل بدون الوجود فالملازمة مم واما الثانى فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعه
الخ انه يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفى التالى مم وان
اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه
فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور المهية حينئذ على وجه يكون
الوجود ملحوظا معها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ استحالة
هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت المهية
متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا الشك فى كونها موجودة
لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا
عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار
تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها (فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات)
متفرع على الادلة التى ذكرت لنفى الجزئية واذا لم تكن من جملة المقومات وقد
بين انه ليس عينا لها (فهو من العوارض) لان كونه غير مباين لها وعدم كونه
معروضا لها ظ **فان قيل** لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت
العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتاخر يلزم توقف الشئ على نفسه
وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل **قلنا** ان عروض الوجود للمهية
وزيادته عليها فى نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها
من حيث هى هى من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا





وان كانت لا تنفك عن الوجود فى العقل وينسب اليها الوجود فيجده زائدا عليها
عارضا لها ويجعل الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها فى الذهن
لا ما هو المتبادر منه والا يلزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض
(اللازمة) لانه يمتنع بديهة بقاء المهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود
لو بقى الماهية فيكون لازما **لا يقال** فحينئذ يلزم تقدم الوجود على المهية
لان ما ذكرتم يقتضى ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ
الوجود عارض لها **لانا نقول** لا يلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غاية
انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل
نقول ان الحق الصريح الذى لا يحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والمهية
مثلا زمان لا يتقدم احدهما على الاخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما
تقدم وتاخر ذاتى فلانه لو كان بينهما تقدم وتاخر ذاتى فلا يخلو اما ان
تكون المهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز ان
تكون المهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان
انسانا فوجد اذ التقدم الذاتى بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتاخر
المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما
صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا متقدما على الوجود بل هو لا شئ
محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا جائز ايضا ان يكون الوجود متقدما عليه
لانه لو كان متقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده فى نفسه
او باعتبار ثبوته للمهية لا جائز ان يكون باعتبار وجوده فى نفسه والا لزم ان

يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود
اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر ضمني بل عرضا فيمتنع
ان يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها للموصوف
فرع على ثبوت موصوفها بداهة فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور
وان كان ثابتا بغيره ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه
على الماهية باعتبار ثبوته للماهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا
وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا
وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فبقي ان يكون
تقدم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والماهية
ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لا انه وجد الانسان فصار انسانا حتى
يثبت فضحكا يقال ان الجسم الكائن بشرط الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يصير
الا عارضا مرتبطا بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره مثل اعتبار معروضه فلو لم
يقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي ارتباط
الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فان كان مبهما يصير
بضميمة الوجود معينا او لا يكون فان كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر
خارج عنه عارض له وهو باطل لان ذلك التغير لا يمكن الا من امر داخل كالفصل
بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه صار
نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا
بالوجود الذي بينا انه زائد وان كان الثاني يلزم ان يتاخر انسانيته عن





عن وجوده فلا عن وجود نفسه هف وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المتاخرة
عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها و
هو محال **فان قيل** ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها
**قلنا** الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه **فان قلت** اذا جاز ان
يكون وصف لشيء متقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية
ايضا **قلت** ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل في وجودها
بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل امكن للعقل ان يعتبر
تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التي في وجودها
محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن
تقدم الوجود على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقائق وان
امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما نقول ان حقيقة
الانسان مثلا هو الوجود وممتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس
مذهب الجمهور واما على مذهب المشهور بين القوم فلا (وبالجملة ليس) الوجود
(من اللواحق التي يكون بعد الماهية) لما بينا انما قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود
من الاعتبارات المتقدمة على الماهية لان فيه نفي ان يكون الوجود بعد الماهية
وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها اذ يجوز ان يكون
معها كما سبق وانما نفي كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها لانه يتبادر الى الوهم
تاخره عن الماهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع غلط ولتا بين بان

الوجود على الماهية الممكنة اراد ان يثبت موجودا هويته و وجوده حين فانه

ثبت ان (كل لاحق اما ان يلحق الذات عن ذاته و يلزمه واما ان يلحق عن غيره)

لان لحوق الشىء للشىء امر ممكن فى نفسه فلا بد له من علة معلله اما نفس الذات

او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التى تلحق الشىء عن ذاته

لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جائز

ان يلحقه قبل الوجود (لانه محال ان يكون الذى لا وجود له) سواء اعتبر معه خلا

ان يعرض له الوجود (او لا يلزمه شىء يتبعه فى الوجود) لان استفادة الموجود

وجوده من المعدوم الصرف بديهية الاستحالة **فقيل** لو تم ذلك لزم ان لا

تكون الماهيات الممكنة قابلة لوجوداتها لان بديهة العقل حاكمة بان ما لا وجود

له لا يمكن ان يكون له شىء يتبعه فى الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او

بالقبول والاستفادة **واجيب** عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلا بد

ان يعتبر العقل معرى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى

لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطى الوجود سواء كان فى وجود نفسه او وجود

غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد والتاثير متاخر

عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشىء لم يوجد غيره هذا **واعلم** ان كلام الناقض مبنى

على ان قبول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون للماهية

ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول

بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك

ان الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها





لان الوجود امر يحصل منها بعد ثبوتها فحينئذ نقول ان اراد الناقض بقوله لزم

ان لا تكون الماهية قابلة للوجود القبول بالمعنى الذى ذكرنا فالملازمة مسلمة

وبطلان التالى مم وان اراد القبول فى نظر العقل بمعنى انه لا يمكن العقل ان يجد

بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة مم

(فمحال ان يكون الماهية) الصالحة لان يعرض لها الوجود (يلزمها شىء حاصل

ويحصل منها امر موجود) (الا بعد حصولها) لان التاثير لا يتصور الا من الموجود

ولا جائز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله (ولا يجوز ان يكون

الحصول يلزمه بعد الحصول او الوجود يلزمه بعد الوجود فيكون) اى فيلزم ان يكون

(انه قد كان الشىء (قبل نفسه) وهو بط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق

ظاهر واما اذا كان وجودا اخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا بوجودين سواء كان

الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتاخر او غير مجتمع بان يكون ان عروض الوجود

الثانى للماهية بعينه ان انتفاء الوجود الاول لكن فى استحالة اللازم على هذا

التقدير تامل واذا بطل هذان القسما (فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق

التى للماهية عن نفسها) لان اقتضاء لحوق شىء لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات

الا بشرط كونه موجودا (واللاحق لا يلحق الشىء عن نفسه الا الحاصل الذى اذا

حصل عرضت له اشياء سببها هو) ذلك الحاصل (فان الملزوم) المقتضى للازم

سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم فى نفسه او لوجوده لغيره (علة لما يتبعه

ويلزمه لان المعروض اقتضائه له (والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجب)

لان وجوب الشىء عن الشىء فرع وجوبه فى نفسه اذ الشىء ما لم يجب اما بالذات او

بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات
فيكون الذات علة له ولا يتقدم عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه
بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او
بوجوب اخر وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب
متقدما عليه فلا يصح كلية قوله والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت
فلا ينتج المطلوب اللهم الا ان يخصص بالوجود ويقال والعلة
علة الوجود لا توجب معلولها الخ فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك
لانه ان اريد بقوله ان الملزوم المقتضي للازم علة له وما يتبعه ويلزم انه
علة لوجوده في نفسه فهو مم وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود و
غيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط
قلنا لا نسلم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود
عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو
متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة في
الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود
اللازم في نفسه علة للوجود وحينئذ يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء
قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع وقبل الوجود (لا لكون في حيث) اذا كان المراد
بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو مستغنى
عنه لانه ضرورة بشرط المحمول الذي هو الوجود واما اذا كان المراد الوجوب
مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان الوجوب





ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتاخرة عن
الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنه من الصفات
التي يتقدم على وجود معروضها اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم
يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل في
الوجود سواء كان له وجود كالاعراض او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية
على وجود معروضه ممتنع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان
كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان
الثاني فهو وان كان متقدما على فعلية نسبة الوجود الى الماهية كالامكان
لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبة
الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علة الوجود
تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهي الى الوجوب وهو الوجوب
السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب متقدم على الاتصاف بالفعل
ومتاخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا متقدم على الاتصاف
بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تاخر الوجوب عن
هذا الوجود هل يكفي في الايجاد ام لا فكلام اخر لا دخل له في تقدم الوجود
على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر انه لا يكفي بل لا بد فيه من تاخر الوجوب
عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات ما يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود
مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح واما ما ليس له رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت
له شيء قطعا فعلى هذا يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب

اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوى بنفي كلها شيء وهو ان الامكان مستند
الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علة الى هي
الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون
وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب
الغيري متاخر عن الامكان لما سبق **وما قيل** في الجواب عنه من انا
نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب انما يلزم ان لو كان وجوب الوجود
واما اذا كان وجوب الامكان فلا فان الممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود
في حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتاخر عن اتصاف الماهية
بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان الكلام
في وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كان لها كما لا يخفى الا ان تقيد العلة
بالوجود كما اشرت اليه بقولي يمكن ان يبين الصغرى الخ ولما لم يكن الايجاد و
اقتضاء الوجود بدون الوجوب المتاخر عن الوجود (فلا يكون الوجود مما تقتضيه
الماهية فما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه) واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان
يكون من مقتضيات الماهية ولا بد للموجودات الممكنة من مبدأ موجود (فيكون
اذا المبدأ الذي يصدر عنه الوجود) اي وجودات الممكنة (غير الماهية) المغيرة
بالوجود بل هو عين الوجود (وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من
نفس الشيء واما من غيره) ضرورة (واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية
عن نفسها فهي لها من غيرها) بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادعاه واما قوله
(فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره) فلا يظهر الفائدة





فيه بل الظاهر انه تكرار (وكل ما كانت هويته مستفادة من الغير فهو ممكن
لا بد له من علة ولا يمكن ان تذهب العلل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل
(فيجب ان ينتهي الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية) اي تكون هويته عين
ذاته لانها لا يمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان تكون جزءا
لها اتفاقا لما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون
الوجود عينه قال بعض المحققين مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم
العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجد غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر
الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه
ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات
بوجود غيره اي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور
محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين
اعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا
الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل
الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية
اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي
بصائر ثاقبة وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته

ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد
عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ لان الذات على هذا التقدير غير
الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فيلزم
ان لا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى
هو الوجود المحض يعني انه بحيثية لو حصل في العقل لما امكن للعقل ان يفصله
الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة
اليهما كالانسان فانه عند التفصيل وجد العقل انه امر يعرضه الوجود
فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه ولذلك
يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المغاير للذات منتسبا بها ولا يحتاج الواجب
اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى
وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين
الاخيرتين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق
البديهي لتصور فهو ممكن لانه يغاير الذات **فان قيل** المراتب الثلث
للوجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة
التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما **قلت** تقسيم
الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب
معناه الحقيقي في المعبر عنه بالفارسية بلفظة (هست) ولا شك ان
ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ مآله
انه امر تظهر عنه الآثار الخارجية سواء كانت ذلك الظهور لذاته او من غيره





قيام شيء به او لاجل قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه
اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او غيره
كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجواهر انه
امر يقوم بذاته اي لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا
يستدعي التجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء
لا يتحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء
موضوع فيه الوجود **فص** فص الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته
ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصته
مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر في اول الامر بجلالة
مكانها ونفاسة شأنها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة
(الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها) اي لا تكون ممتنعة عن الوجود
لذاتها (والا) اي وان كانت ممتنعة لذاتها (لم توجد) والا يلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان (ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة)
للتنافي بين الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان
(فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود) ضرورة انحصار المفهومات في الثلث فاذا
لم تكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته (وتجب بشرط مبدئها
وتمتنع بشرط لا مبدئها) لان الممكن لا يخلو من ان تكون علته موجودة او
معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة

فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد
والمراد بالسبق الذاتي فلا يلزم انصاف الهوية بوجوب الوجود حال كونها معدومة
كيف هي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كانت متاخرا عن وجود المعلول
يسمى الوجود اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا **فان قيل** لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه
الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى احد الوجوب فلا يكون
يجب بشرط مبدئها **قلنا** العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة
لا بد ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها
الوجود والعدم اذ لا وجه للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة
الطرف المرجوح ووقوع طرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه
على الطرف الراجح بالنسبة اليها وهو باطل فانه مقتضى ذاتها وهو رجحان
الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة من غيرها امتنع
حلقة انها) هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وقلنا انها معلولة
(من الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة) الوجود ضرورة فكل شيء هالك
الا وجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما تقول العرب كرم الله وجهك اي
ذاتك يعني ان كل شيء هالك باطل في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه يجب
الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام
القيمة حتى يسمع نداءه تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هو هنا





النداء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر
من سياق كلامه اي كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا وجهه
المنسوب الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هو بدون علته يكون هالكا
محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي سرى اليه الوجود من الحق لا بد ان
يكون موجودا فاذا لا موجود في ذاته الا ذاته تقدست **فصل**
الماهية المعلولة ليها عن ذاتها ان ليست لها عن غيرها ان توجد الامر
الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات) قال الشيخ في الهيات الشفا
اذا كان الشيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر كان سببا له دائما
ما دام ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون
مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي
يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو
ايس الشيء بعد ليس مطلقا فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له
عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى فقد يتوهم من ظاهر كلام الشيخ في هذا المقام ان العدم مقتضى
ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن **واعترض** عليه بان
الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك
عدمه ايضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته
لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم عدم الشيء

على وجوده باطل اذ لا يصح ان يقال عدم الشيء فوجد لنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن
الوجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث
هو ولم يكن له وجوده قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت في حد ذاته لازم
له من حيث هو هو سواء كان في حالة الوجود او في حالة العدم وهو المراد
بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان
وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في
حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لا ان اتصافه بالعدم
الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال فان
ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء ونقول المراد
ان المعلول في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقيته لا عدم
الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات الممكن او المعلول
مقدم على وجود المعلول لانه ما لم يتصور عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يتصور
وجوده اذ حينئذ يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا
وجود الممكن المعلول واقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا
فعلى ايهما كان صح قولهم الحادث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان
الشيء بالزمان فحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي فانه
ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذي عن
الذات مثل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية
ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي عن الذات علة للذي





ليس عن الذات ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير (فالماهية المعلولة
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي) اي كل ماهية معلولة
(محدثة لا بزمان تقدم) بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا
كما بين فهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما الحدوث الزماني فهو سبق
العدم على الوجود سبقا زمانيا وان فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في
وجوده الى الغير كما فسره الامام فتحققه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن
لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجد فوجد

**فصل** كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان فليس قولها على كثيرين
لماهيتها والا) اي وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت مفردة
بمفرد) اي لم تكن ماهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى
الذات عنها اذ المفروض ان حملها على الكثيرين من مقتضاها (فذلك)
اي حملها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة (فوجودها) اي
وجود الماهية للافراد وكونها اياها (معلولة لغير الذات) لانه لما لم يكن
ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها **فصل** كل واحد من اشخاص
الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية) اي ليس كون كل واحد تلك
الماهية يعني لا يكون منشأ حمل الماهية عليه واتحادها معه (هو كونه ذلك
الواحد) اي لا يستدعي تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد و
اتحادها معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية
اي ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فذكر

الضمير في كونه باعتبارنا وحمل الماهية بالشيء كالانسان فانه لا يمكن ان توجد
لزيد من حيث انه انسان (والا) اي وان كان اتحاد الماهية كالانسان مع واحد
من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان (لاستحال) ان توجد
(تلك الماهية) وهو الانسانية مثلا (لغير ذلك الواحد) وهو عمرو (فاذا
ليس كونها لذلك الواحد) اي ليس حملها عليه واتحادها معه (واجبا
لها من ذاتها فهي) اي كون الماهية متحدة مع ذلك الواحد (لسبب) خارج
من ذاتها (فهو معلول) **فصل** الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس
يعني ان الفصل المقسم للجنس لا يدخل في ماهية الجنس من حيث هو جنس لا
مطلقا فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغاير بالاعتبار
فان المعنى الواحد اذا اعتبر انه من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء
كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه متحصل بشيء
ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو
الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلا
معينا لا يدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه
الذي هو مردده بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه
لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم **قال** الشيخ في الهيات الشفا
الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد
منها ذلك المعنى في الوجود فضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون
ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا





في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا
على ان يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون
نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحتمل المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما
علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة
هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون
محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة ابعاد فهذا
معنى في الوجود لا يكون الا احد هذه الاشياء لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل
وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة
على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا
للمساواة في حد نفسه وهذا شيء اخر مضافا اليه خارجا عن ذلك بل
يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه فيكون
القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز
ذلك ان نقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد
وبالعكس وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة
التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر
المحصل يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك في نفسه
غيره لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذي لك
للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل يحققه (فان دخل الفصل في ماهية

في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقوم الحصة موجودا معينا
كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته
بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله (اعني ان طبيعة الجنس
تتقوم بالفعل) بان تتحصل في الواقع ذاتا موجودة (بذلك الفصل كالحيوان
مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجما لكنه لا تتصير له ماهية
الحيوان بانه ناطق **فصل** وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول اي لا
يمكن ان يكون لواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان
يكون له فصل (لانه لو كان) له فصل فلا يخلو اما ان يكون مقسما او مقوما
فان كان الاول (لكان الفصل مقوما له موجودا) اي داخلا فيه باعتبار
كونه موجودا لا باعتبار ماهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركب حقيقة
الواجب (و) ان كان الثاني (كان الفصل (داخلا في ماهيته) وهو محال
اذ يلزم حينئذ تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضناه انه واجب
ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب
الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وانه لا ينافي
وجوبه الذاتي **وما قيل** من ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواء مقتضية لامكان او وجوب
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا
واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج ان ينفصل عن غيره بفصل
فلا يكون مركبا في العقل **ففيه** بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوع





بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا نسلم ان كل ماهية سواء كانت
جنسية او نوعية مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية جنسية
لا تقتضي الامكان ولا الوجوب فاذا ضم اليها فصل ما تكون واجبا واذا
ضم اليها فصل آخر يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان متناهي الابعاد
يكون ممكنا واذا كان غير متناه يكون ممتنعا **فان قيل** الماهية التي من
شانها الوجود اما ان تقتضي الوجود او لا تقتضيه ضرورة فان كان
الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا
يمكن ان توجد ماهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب اذ لا مخرج عن طرفي
النقيضين **قلنا** انه يجوز ان يكون للماهية مرتبة لا تكون فيها متصفة
باحدهما على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعين
احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف
بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما
متناقضين بل الاتصاف بالضاحك انما يتعين اذا كان انسانا واللاضاحك
اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الا جزئين
للماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان
يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته
وذاته عين انيته كما بين **قال** الشيخ في الهيات الشفاء الاول لا ماهية
له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو واما قوله

(اذ مهيته الوجود نفسه) فهو اما بيان لبطلان التالى بان يقال دخول الفصل
في مهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته
التي هي الوجود البحت وهو باطل اذ ماهيته الحق تعالى كما بين نفس الوجود
والتخصص الوحداني البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة في قوله
وان كان له فصل فهو كان داخلا في مهيته كانه قيل لا نسلم دخول الفصل
في مهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له مهية وهو ممنوع
لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب بان له مهية اذ مهيته
الوجود نفسه **فصل** وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين
بالعدد) هذا شروع في برهان التوحيد تقريره ان واجب الوجود بالذات
لا ينقسم ولا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع الا
واحدا (والا) اي وان كان محمولا على كثير (لكان معلولا له) كما بينه وحقق في مباحث
الوجوب الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظر
لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فحينئذ
يمكن ان يكون له افراد لا يكون بينهما ذاتي مشترك اما بان يكون كل منها متشخصا
لذاته او يكون نوع كل من تلك الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من اشتراك
مفهوم الواجب بينها كونها معلولة بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا
لما صدق عليه ومعلولا له وليس بمحذور بل المحذور معلولية الاشخاص
وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام
شيء اخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان تعدده واختلافه





انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه وهي التعينات
فما لم ينضم الى طبيعته شيء منها لم يكن تعدده **واذا تمهد هذا فنقول**
ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين لانه هو الوجود البحت المجرد اي
الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه
جميع الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غيره اصلا **قال الشيخ**
في الهيات الشفا الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قولي
انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك
فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب
بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة
تركيب وفي **هذا** الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي
يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك
زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على **هذا** ان يكون تغاير اعتباريا
بين الوجود **الذي** هو الواجب وبين وجود الممكن وان يكون كنه الواجب
بديهيا لانه على هذا يكون الوجود المطلق البديهي التصور مع اعتبار
ان لا يكون معه شيء فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين
المادة والجنس اذا اعتبرا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا ويلزم
ان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار
وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان كان لا يخلو عن الايماء الى

التحصيل (وهذا) الذي ذكرنا في برهان توحيد واجب الوجود الحق (انما يتبرهن
على الذي هو الاولى) وهو عدم انقسامه بالفصول لانه لو كان له فصل ولشيء
من وجه بعض الشيء فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا **فصل** لما تبين ان
وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء المهية التي لا تمايز لها باعتبار الوجود العيني و
ان كان لها تمايز باعتبار اخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء اخر فقال
(وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان) وهو الجزء الذي
له مقدار متمايز في الوضع والاشارة عن الاخر سواء كان لجميع الاجزاء
وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او يكون لكل منها
وجود على حدة كما اذا ركب من مقدارين (او معنويا) وهو الجزء الذي لا يكون
مميزا في الوضع كالهيولى والصورة في الجسم (والا) اي وان كان منقسما بالاجزاء
(لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود) وقد برهنا
على انه واحد (واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة) واقرب منها
الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء (فيكون الجملة ابعد من الجزء
في الوجود) فلا يكون واجبا اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود
وبتوسطه صارت الاشياء موجودة ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري
فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل كاجزاء المقدار
المتصل الواحد في نفسه فلا ويمكننا ان نبين بوجه اخر بان نقول لا يمكن
ان يكون له كم والا لزم ان يكون ذا وضع وكل ما كان كذلك فهو مادي
والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون





واجبا بالذات هف **فصل** واجب الوجود (لا موضوع له) لانه لو كان
له موضوع لكان محتاجا اليه وهو ينافي الوجوب الذاتي (ولا عوارض له)
ان اراد انه لا عارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل
لان الموجودات كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين
وهذه صفات اضافية لا يمكن الشك في اتصافه تعالى بها وان اراد انه لا
صفات له حقيقية وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة
الى الغير فهو مسلم لكنه لا يترتب عليه قوله (فلا لبس له) اذ يجوز ان يكون
له صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات ساترة له و
دعوى كون العوارض الغريبة ساترة والصفات الذاتية ليست بساترة
لا يخلو عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له
صفات حقيقية لا يخلو اما ان تكون مستندة الى الغير او الى الذات لا جائز
ان تكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك ولا جائز
ايضا ان تكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا
وقابلا ففيه نظر لانه ان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الواحد الحقيقي من
جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه ممنوع وان اريد مطلقا فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع كيف وقد ذهب
الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولا
يمكن ان يكون له ساتر مباين كالحجاب (فلا لبس له) اذ الخفاء انما يكون من جهة
ساتر مباين او مخالط وقد انتفيا عنه اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس و
بعضها جمعه (فهو صراح) اي خالص عن هذه الساتر الذي به الخفاء (فهو ظاهر)

لانه اذا لم يكن له سائر يخفيه يكون ظاهرا يعني يكون بحيثية لو تعلق العلم
بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن
الوصول اليها **فص** واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض في العرف هو الفعل
الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا غرض ولا عوض قال الشيخ في
تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور
الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان
صدوره عنه دائما بلا منع وكلفة تلحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا
ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات
او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض
هو شيء يصير الفاعل فاعلا ومحال ان يكون من يحصل الواجب الذي هو تام من
جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا
من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ لكل فيض و
ايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق فيه
الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك
النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل الشيء تبع ذلك
التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجودها
كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا الشيء اشتقنا
واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء (وهو ظاهر
على ذاته بذاته) يعني ان مبدأ الموجودات ظاهر بذاته لذاته لان السبب في





كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وكذا السبب في كونه معقولا هو ذلك التجرد
وواجب الوجود مجرد غاية التجريد فذاته غير محجوبة عن ذاته بل هي حاضرة
عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته
تعالى عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (فله الكل) اي فيحصل
له كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي (من حيث لا كثرة فيه) لما بينا
ان وجود الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوب فهو من حيث انه وحداني
الذات لا تستند الكثرة اليه ولا تقتضيها (فهو من حيث هو ظاهر) يعني
ان ذاته تعالى من حيث الذات تظهر مرة اخرى بتلك الكثرة التي هي آيات
دالة على وجودها والمقصود ان ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآيات
ناشئة من ظاهريته الاولى التي هي ظهور الذات (فهو ينال الكل من
ذاته) لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل او وجده
(فعلمه بالكل بعد ذاته) وبعد (علمه بذاته) بعدية ذاتية لان الذات وكونه
علة بها منشاؤه كما سبق ولانه صفة له كما سيصرح به والصفة متاخرة
عن الموصوف تاخرا ذاتيا **فان قلت** قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي
وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست و
المشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعالى
بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة له قائمة به كما هو
حالنا فما السبب في ذهابهما الى ذلك **قلت** لعل سببه ان العلم من حيث
هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما بالشيء و

ذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري تعالى مثلا اما ان يكون
عين العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره فحينئذ لا يخلو ان تعلق
علمه تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لا جائز ان يكون
حال عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين الموجود والمعدوم
الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني فيلزم
ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل
لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه سبب عن علمه بذاته الذي هو
عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده
العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى على ان يكون صفة له لازمة
لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وحينئذ فاما ان يكون موجودا
في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال لاستلزامه
القول بالصور الافلاطونية والثاني لانه ايضا محال لانه يجب ان يكون من
جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابتداء
من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسما في نفس او عقل لم يمكن
ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما على هذا التقدير
فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى صفة له وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون علمه تعالى بعد المجردات حال وجودها في الاعيان اعني يكون
علمه تعالى بها علما حضوريا وبسائر الاشياء باعتبار حصول صورها في نفس
او عقل ويكون تلك الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه او للنفس او





العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال
(وذهب بعض المتألهة ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته) لان جميع ما
سواه مستهلكة مندمجة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج
من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل
هو العلم بالمفصل من وجه (ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع الاشياء
وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط كما سنشير اليه فلا
اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب
الحق (فهو الكل) اي كل الاشياء باعتبار الذات والصفة (وحده) اي حال كونه
واحدا في الخارج فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا
بيان اخر وتفصيل سيجيء في اخر هذه الرسالة ان شاء الله تعالى **فص**
هو الحق فكيف لا وقد وجب) يعني انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو
استغناء الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا ذاتا محضا كان ذا
مهية ووجود فيلزمه افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين وقد فرضنا
استغنائه هف (هو الباطن) الخفي عن القوى الادراكية (فكيف لا) يكون باطنا
(وقد ظهر) اي لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى
المدركة فجعلها عاجزة عن الاتيان بادراكه فاختفى عنها اذ كل من الموجودات
الممكنة نورية تنكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوءها صارت
الادراك عليها ومنعته عن التعلق بما وراءها وايضا ذاته محض الوجود
وظهور الاشياء بالوجود اذ لا اخفا اشد من العدم فيكون نورا محضا متناهيا

في اللطافة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكنا به كالشمس فانها بواسطة
كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض ونور مجسم لاحتجب
ايضا عن الابصار احتجابا اشد ايضا معقولية ذاته لا تتصور بالنسبة الينا
الا بحجب الوجوه والاعتبارات وكل ذي وجه وحيثية له حيثية العراء
والاطلاق عنهما وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يصل اليه عقل عاقل ولا
معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز ان يشير بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة
المسماة عند الصوفية باللاتعين وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار
الاوصاف والحيثيات فليتأمل (فهو ظاهر من حيث هو باطن) يعني ان اتصافه
تعالى بالبطون اذا كان ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور
لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات او بالآثار
واياما كان لا يخرج عن بطون الذات بالقياس الينا اما الاول فلانه
وان كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا مغنيا عن الاستدلال و
الانتقال من الآثار كما قال ما رأيت شيئا الا وقد رأيت الله قبله لكنه لا
ينكشف حاليه انكشافا تاما بل بقدر ما يفي وسعه به واما الثاني فلان الظهور
باعتبار الآثار لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائها من حيث
هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات كما قرر وليعلم ان ظهور
ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا كذلك بالنسبة الى ذاته تعالى بل هو اشد
واقوى بخلاف بطونه فانه لا يمكن الا بالنسبة الينا (وباطن من حيث هو
ظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له لان البطون





لا يثبت له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو هو
ايضا صحيح لان صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار
شيء معها من المباين والمخالط بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مباين
لذاته وهو وجود الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة
ان الظهور والبطون امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فما
لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى
الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس
اليه تعالى فيكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين
رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه
عن المحجوبين الذين لا تنفتح اعين قلوبهم فحيثية بطونه وظهوره امر واحد
هو نفس ذاته فصح قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو
ظاهر (فخذ من بطونه) اي فاجهد لمن تتعرى عن الكدورات الجسمانية وتتحلى
بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق وقد ذكر بانه لا يمكن ان
يدرك متوجها (الى ظهوره) باعتبار المكونات (حتى يظهر لك) عالم الاعلى
من مطالع افق عالم الاسفل (ويبطن عنك) نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور
عن ادراكها **فص** كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف)
اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما
سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب
التام من حيث يوجبه اي باعتبار خصوصيته بها يتعين ويجب صدور

المعلول عنه يلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر
يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا
كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فيكون الارض فى وسط
فلا شك انا نجزم بانه فى كل مقابلة ينخسف تحقيقا تاما جزما يقينيا بلا
ولا شك ان ذاته سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر
هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات (واذا رتبت الاسباب) دفع لما
يتوهم من ان اسباب المهية التى هى الكليات يجوز ان تترتب الى غير النهاية
فلا تنتهى الى الجزئى فلا يحصل العلم به اى واذا كانت تلك الاسباب
مترتبة بان توقف بعضها على بعض (انتهت واخرها الى الجزئيات
الشخصية) لان الحقايق الجنسية بسبب انضمام الفصول اليها تنتقل الى
مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا تطلب لعقل شيئا فى تحصيلها
حينئذ الا التعين والهذية وذلك انما تكون اذا تحصلت نوع الانواع
فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة متشخصة
اليها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامى والجسم النامى للحيوان
الحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذى هو اخر ذلك
الاسباب ينتهى الى الاشخاص التى هى نهاية تحصيل تلك الاسباب و
تعينها انها على سبيل الايجاب) من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب
التام يوجب العلم بمسببه (فكل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى)
يعنى ان جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشف على





ذاته تعالى بسبب ظاهريته الاولى التى هى علمه بذاته وهو نفس ذاته دون
ظاهريته الثانية التى هى ظهوره بالآثار (ولكن ليس يظهر له شئ منها عن
اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك
الاشياء حتى يلزم تأثره عن الغير فى صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل
تام من جميع الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها
(داخلة فى الزمان والآن) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها و
عللها التامة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا
فمسبباتها ايضا كذلك والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا
يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما
فيكون معلوماته ايضا كذلك فلا تغير فى معلوماته فلا تكون داخلة فى الزمان
والحاصل ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى فى
اوقاتها المتعلقة بها اى كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذى
هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذى هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع
ما فيه وفى كل جزء منه فيكون العلم بالشئ قبل حدوثه وعند حدوثه
وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون فى علمه كان ولا يكون وكائن بل ذلك بالقياس
الى معلوماتنا فلا يكون علمه زمانيا حاصلا عن الغير (بل عن ذاته) لانه تعالى
يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية
وامكنتها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المؤدية اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب فقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شئ من ذاته فلا يخفى عليه

بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كالمتصل الواحد
بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متأخر عن
الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها (لا نهاية له ولا حد) خبر لقوله علمه
بما انه بعد خبر هو قوله هو الكل الثاني (وهنالك) اي في الكل الثاني وهو العلم
بالموجودات ازلا وابدا (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجودها
وبكمالاتها اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف
المعلومات عن نحو علمه الخاص بها كامتناع تخلف المأمور عن امر القادر الغالب
ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو
عالم الجواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو علمه بالاشياء
عالم الامر ووجود المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات
والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في
القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية موجودة فيهما مرتين
(علمه الاول لذاته لا ينقسم) لانه عين ذاته ولا شك انتفاء وجوه القسمة عنها
(علمه الثاني) وهو علمه بباقي المعلومات (عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة
في ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة في الصفة ولا شك انها بعد الذات (وما
تسقط من ورقة الا يعلمها) لانه يعلم اسباب الاشياء على ما هي عليه
فيعلم مسبباتها كما سبق فلا تكون جلائل الاشياء ودقائقها مختفية عنه
بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض (من هنالك) اي من العلم الثاني (يجري القلم) المسمى في عرف







الحكماء بالعقل الاول لانه يأخذ ما فيه من المعاني من وجودات الاشياء و
تقديراتها واوقاتها وتعيينها كما لانها الثابتة على سبيل الاجمال وتفصيلها
(في اللوح) وهو النفس لان جريان القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل و
لم يكن قبله او لان من شان النفس من حيث هي نفس اي من حيث ان لها الالات
الجسمانية التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة (جرى منتهيا الى القيمة)
لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها لا يذهب الى غير النهاية بل
يعين زمان وجود شيء واحواله ثم لشيء اخر وهكذا الى اخر زمانها بل ينتهي الى
القيمة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع و
ورد به الكتاب كما قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب
وجاء في الخبر الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة
وملك الموت ايضا وكون اوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع
الاشارة اليه لا ينافي هذه القيمة لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى
بواسطة حد حادث فاذا وجدت تلك الحادث انتفى علتها التامة فانتفى
المعلول ايضا قال الشيخ العربي قدس سره العزيز في رسالته المسماة بالعظمة
فلما وجد بينهما القلم الاعلى وجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي
هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار اليها بكل شيء قال الله تعالى
وكتبنا له في الالواح من كل شيء وهي اللوح المحفوظ وقال الله تعالى بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فهو موضع تنزيل الكتب وهو اول كتاب مسطور
الكون امر القلم ان يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من المحكم

وما يكون الى ان يقال فريق في الجنة وفريق في السعير ويذبح الموت ويقول منادى الحق على قدم الصدق يا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد ويا اهل النار خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد الى هنا حد الرقم بما بينهما وما بعد هذا فله حكم اخر انتهى كلامه ويمكن ان تحمل القيمة على الصغرى التى عبر عنها بالموت كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله من مات فقد قامت قيامته وانما كان جريه متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فوت ذات الشيء انقطع الكاتب وتناهى عن تبيين امور يتعلق به فيتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا ويحتمل ان يراد باللوح جنس الماهية الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المصنف والعلم الذى هو العقل المؤثر عندهم يجرى في اللوح الذى هو الماهية بان يحققها في الخارج ويوجد احوالها وتناهيه الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم (اذا كان من يعصرك ذلك الجناب ومذاقك من ذلك القراب) يعنى اذا قطعت نفسك عن الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا مدخلية من الاسباب (كنت في طيب) لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مداخلة شيء هان عليك الامر (فقنعت ثم تدهش) بفنائك عن نفسك بالكلية

**فص** انفذ الى الاحدية

يعنى ان الواجب عليك ان تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية وتمحو في نظرك الكثرة الامكانية التى هى العوايق عن التوجه الى الخير الاصلى





والوصول الى الموضع الحقيقى بان لا تلتفت الى الاسباب والوسائط وتتوجه الى مسببها حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رايت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فيحصل لك الدهشة وهى فناؤك عن نفسك وبقاؤك بذاته تقدست كما اشار اليه بقوله (فدهش الى الابدية) لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (واذا سئلت عنها فهى قريبة اما الان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها واسطة بين الماهية ووجودها الخاص فصارت اقرب اليهما من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها ولان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة منه ذلك النحو من القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة (اظلت لاحدية) يعنى ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هى هى بان لم يكن معها شيء سواها اذا وقعت ظلها واوجدت سببا (فكان ظلها قلما) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلة بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة

واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب آلات جسمانية فتعين انه لا يمكن ان يكون
الصادر الاول من الحق لاحدية الذات الا العقل ولا يخفى على المتامل ما فيه وانما
جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية هو النور قال الله تعالى الله نور السموات و
الارض والقلم هو الموجود الذي حصل وجوده منها وتابع لها في وجوده وقد ضعف
ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه (الظلت الكلية)
اي الكل الذي هو المركب من الذات الاحدية والقلم (فكان ذلك الظل لوحا)
اذ ما هذا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن الباري تعالى الا بتوسط
(جرى القلم على اللوح بالخلق) اي بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلية
لانه يجوز ان يكون الكلية علة تامة والقلم علة موجبة او يراد بالخلق التقدير
اي بتقدير الحقائق والمعاني وتصويرها فيه مفصلا **فصل** امتنع ما
(لا يتناهى لا في كل شيء) يعني عدم التناهي اما ان يكون في البعد او في العدد
اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد واما الثاني فيمتنع بشرطين
اعتبرهما الحكماء احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل و
المعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى في كل شيء
(بل في الخلق) يعني الوجود الخارجي ولا يمتنع في كل موجود خارجي (بل في ما له
مكانة ورتبة) اي في الوجود الخارجي الذي يكون مترتبا اما طبعيا او وضعيا
لا في غيره اذ عدم تناهي معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
وعدم تناهي المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم
وانما لم يصرح بشرط الاجتماع في الوجود اكتفاء باعتبار وصف عدم التناهي

في



في الخلق اي الوجود الخارجي لانه اذا لم يكن الاجزاء مجتمعة في الوجود الخارجي
لم يتصف موجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو موجود من تلك الجملة
فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو
كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال لان وجود
الكل في الخارج مع انتفاء اجزائه فيه بديهية الاستحالة ووجود جميع اجزاء
الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل في الخارج بل في
الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجي
منها بعدم التناهي ابدا (ووجب في الامر) اي الامور الغير المتناهية ضرورة
الوجود في العلم سواء كان علم الباري تعالى وعلم المجردات التي هي الاوائل لان العلم
بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها
معلومات لها غير متناهية (فهناك) اي في الوجود العلمي (الغير المتناهي كم
سبب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لا
تتناهى ولا شك ان جميعها معلوم لها فيكون في علومها سلاسل غير متناهية
من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة **فصل** لحظت
(الاحدية) هذا بيان اخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليتبين ان الايجاد
من الذات باي اعتبار من اعتباراتها يقع منها وتقرير ان الذات الاحدية
لحظت (نفسها) لما تقرر من انه تعالى عالم بذاته (وذاته) تعالى (كانت
قدرة) لان القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير ولما كان الحق سبحانه يؤثر
في جميع الاشياء بذاته كما اشير اليه فذاته تكون قدرة (فلحظت القدرة)

لانها

لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه **فان قيل** لا يلزم من ملاحظة
الذات مع كونها قادرة في نفس الامر اي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في
نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان تكون من الامور التي لا يلزم من تعقلها تعقل
الذات **قلنا** ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن
جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها (فلزم العلم الثاني المشتمل
على الكثرة) لان القدرة امر اضافي اذ لا تكون قدرة الا على الشيء فلا يمكن
تعقلها بدون تعقل ما اضيفت اليه وهو المقدور وذلك المتكثرة الغير
المتناهية (وهناك) اي في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار
قادريتها (افق عالم الربوبية) ومطلع عالم المربية والايجاد اذ فيه تعلق
علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص في ذلك
كاف في وجوداتها في اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة
منه (يليها عالم الامر) يعني اول ما يخرج من العلم الى العين هو عالم العقول
والنفوس (يجري به) اي بسبب العلم الثاني (القلم) على اللوح اذ لولاه لم يكن
القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات
فعلي مقدم على وجوداتها تقدما بالذات ويمكن ان يراد باللوح العرش
او مخلوق تحته لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش
(فتكثر الوحدة) التي هي العلم الاجمالي البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم
على اللوح وبه تصير متكثرة مفصلة في اللوح وهو النفس **واعلم** ان
الشيخ في طبيعيات الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة





يتيقن معلوميتها لك وتسئل عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها
مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تأخذ في التفصيل
والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به
قبل التفصيل والترتيب قال فاحد هذين القسمين هو العلم الفكري الذي
انما يستكمل تمام الاستكمال اذا رتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي
ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في
قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي يسميه علما فكريا ومبدأ له
ذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة
واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اي متعلق بالبدن فما لم يكن له
ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير
النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك **واعلم** انه
ليس في العقل المحض منهما تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو
مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال
في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال
للصور الخلاق لها انتهى فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا
في علوم العقول تكثر وتفصيل مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشياء وهذا
يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة
بوجود واحد على ما للاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد في
نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد

من العلوم وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا
اليه فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل و
قصد بالذات والوجه الاول لبساطته يناسب المفارقات المحضة الا انه
قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا وهذا يقتضي التعدد و
التكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب بينهما بالقوة يعني ان ذلك الواحد
البسيط بحيث لو حلل الى الاجزاء لكان بينهما تقدم وتاخر ذاتي كالترتيب الذي
بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزء وجزء جزء وجزء جزء جزء
فيكون بينهما ترتيب على الوجه الذي ذكرناه واما ما كان فلا يكون في علمها تكثر
وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجماله الا في النفس وتكثر وحدته (حيث تغشى
السدرة ما تغشى) السدرة شجرة النبق روي مرفوعا انها في السماء السابعة
وحملها مثل النبق **فان قيل** ما الذي تغشى السدرة **قلنا** انه انوار الله تعالى
وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تصير بها دكا دكا كالطور يعني انه تغشى انوار
التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث تغشى السدرة من تجلياته وانواره ما تغشى
اي ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي تصل الكثرة الى وحدة
العلم حيث تصل الى اللوح كثرة الانوار وهي بعينها كثرة العلم يعني انه لا تتكثر
وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح (ويلقي الروح والكلمة
اي بسبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى المجرد ملقيا
للكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي وكما ان بالكلمة تظهر المعاني
المحضة في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني واثارها في الخارج ويحتمل ان





يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير ملقيا للكلمة كن يعني الايجاد بسبب
العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن
عبر عنه بها لانه لازمها (وهناك افق عالم الامر) يعني ان هناك عالم الامر الذي هو
الافق سماه افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج
(يليها العرش) وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك (والكرسي) وهو
فلك البروج وفلك الثوابت (والسموات السبع وما فيها) من الكواكب والهيولى
العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول الحق لزم
كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات الوجود الى ان ينتهي
الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة المبدأ درجة الملائكة الروحانية
التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها
اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور
الكائنة الفاسدة ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد
التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود
فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر
ثم المركبات الجمادية ثم النباتات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل
الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون
فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود
من الاجرام ثم يحدث نفوسا ثم يحدث عقولا فيكون الحق الاحدي الذات مبدأ

لمراتب الموجودات من وجه ومعاد الناس من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله تعالى
تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ويسبحه
اما بلسان الحال كما على المستعدين تسبيحا او بالدلالة على تنزيهه عن سمات
النقص وتقدسه عن شوائب الامكان (ثم يدور على المبدء) اى بعد حصول وجوده يتحرك
كل من الموجودات تلك حول المبدء ويتوجه نحوه طبعا وارادة حتى يستفيض منه كمالاته
اذ كل شيء يستدعى ويطلب كمالاته اللائقة به بحسب استعداداته المناسبة لها و
لا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرته جلت عظمته وتعالى كبريائه فلا
جرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل الى كماله المطلوب له تم
سواء علمه او لم يعلمه اعتقد ان ذاته منشأ لتلك الكمالات او لم يعتقد
كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاسنادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث
ويغترون بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى
يكون سبه راجعا الى ذاته تقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن آدم يسب
الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يقال
ان كلا من العرش والكرسي والسموات يدور على المبدء اى يتحرك كل منها
بناء على تشبهه بمبدئها اذ حركات الافلاك واختلافها جهة واسراعا
وابطاء بسبب تشبهها الى مباديها المختصة بها كما بين في موضعه (و
هناك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها واعراضها الحالة فيها
(يلتفت عنه الى عالم الامر) اذ بالنظر في هذا العالم والتامل في اجزائه
يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان موجد الاجسام بالذات لا يمكن





ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد لا يصدر عنه
الا الواحد فتعين ان يكون امرا ورائها ولا يكون ذلك الا عالم الامر (ويأتونه
كل فردا) يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدء حال كونه منفردا من الموانع
ومجردا عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته
تقدست اعنى توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون
على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعنى توجهها من النقصان الى الكمال
لان عود الخلق الى الحق يتصور على هذا النهج رجوعا بفنائها عن نفسها الى
ذاته تعالى وذلك اما طبيعي او ارادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد الله
يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون قال الشيخ اشار الى هذه المراتب
اما الى المبدء فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم يدور على
المبدء واما الى الفناء فبقوله يأتونه كل فردا ويمكن ان يعتبر هذه المراتب
الثلث في كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث
هي جملة **فصل** لما كان للقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان
احدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريق
المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (لك ان تلحظ عالم
الخلق) وتنظر فيه (فترى فيه امارات الصنعة) فتعلم انه لا بد من صانع
بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الموجود من حيث هو موجود والنظر
في احواله وهذا هو طريقة الحكماء الالهيين واشار اليه بقوله (ولتلحظ)
ولك ان تلحظ (عالم الوجود المحض) سماه عالما لانه يعلم منه الصانع كما يعلم من

الآثار والآيات (وتعلم انه لا بد من موجود بالذات) اى موجود لا يكون وجوده
مستفادا من الغير وتقريره ان يقال لا شك فى ان ثمة موجودا فلا يخلو
من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته
والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان يوجد بغيره وذلك الغير ممتنع ان
تكون ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين الانتهاء الى موجود
غير ممكن وهو الواجب (وتعلم كيف ينبغى عليه الوجود بالذات) يعنى يجب ان
ان يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق بيانه (فان اعتبرت عالم الخلق) بان
تستدل بالمصنوعات (فانت صاعد) متوجه من السفل وهو الممكن
المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع (وان اعتبرت عالم الوجود المحض) واستدللت
بالموجود من حيث هو (فانت نازل) منحدر من العلو وهو الواجب الحق الى السفل
وهو الممكن الخلق (تعرف بالنزول ان ليس هنا ذاك) يعنى انك تعرف بالنزول
من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه باطلة فى حد ذواتها وذاك
حق محض لان الطريقة التى سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب
لانهم بعد ما اثبتوا ان فى الوجود موجودا هو الواجب بينوا ان وجوده لا يمكن ان يكون
زائدا عليه كما فى سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين
فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق
والباطل وتميز بينهما (وتعرف بالصعود من الخلق الى الحق (ان هذا هنا) يعنى
انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما سيأتى





بيانه عن قريب (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد) جعل الشيخ المرتبتين
المذكورتين فى الآية اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود
الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء الطريقتين المذكورتين
اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى فظاهر واما كون المرتبة الثانية
بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر فى الوجود
على واجب الذات ثم بالنظر فى ما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر فى الصفات
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق
وهو المشار اليه فى الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اى
اولم يحصل له الكفاية فى كونه موجودا انه شهيد دال على كل شئ يعلم وجود
كل شئ منه كما اشرنا اليه وانه محقق ومثبت لكل شئ ويمكن ان يجعل المرتبتين
المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعنى مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود و
العرفان فالى الاول وهى مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله سنريهم
آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم والى الثانية وهى مرتبة من يرى الاشياء
به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد فالاولى درجة
درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين **فص**
اعلم ان المفهومات منحصرة فى الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو
حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما الممكن فهو باطل فى ذاته
موجود بغيره فمعنى قوله (اذا عرفت اولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق)

انك اذا علمت الموجود علمت الوجود المحض وعلمت ما ليس بمحض الوجود من
الاشياء التي هي باطلة في حد ذاتها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة
يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا
منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولا
بان اعتبرت اولا المصنوع الذي هو هالك باطل واستدللت على وجود الصانع
(عرفت الباطل ولم تعرف الحق) كما هو حقه اي بوجه كونه حقا محضا اذ غاية
ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع
موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اشرفية
الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفص تفسيرا لقوله
ليس هذا ذاك وهذا هذا لما كان في اعتبار الحق ومعرفته اولا يحصل
لك زيادة علم وتمييز (فانظر الى الحق) واعتبره اولا (فانك لا تحب الآفلين)
الساقطين في حد ذاتها لان الافول هاهنا بمعنى الميل مطلقا الى [illegible]
فضلا عن فراطه (بل توجه وجهك) واجعل ذاتك متوجها (الى الحق)
بكليته ولا تغفل عنه لحظة حين ولا تكتف اليه بالتوجه في بعض الاوقات
وبعض القوى **فص** الحق قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم
قولا على كثيرين فلا يشارك ند) لان الند هو المثل المخالف المعادي والمثل
هو المشارك في تمام الماهية فاذا لم يحمل ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل
لان المثلية تقتضي التشارك في الماهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان
انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص (ولا يقابل ضدا) عطف على قوله لا ينقسم





قوله لا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا
يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد (ولا
يتجزى مقدارا ولا واحدا) وقد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا
سواء كانت مقدارا بان تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او واحدا بان لم
تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن ينتهي الانقسام الى
ما لا يقبل اصلا (ولا يختلف ماهية ولا هوية) كما تقدم في صدر الكتاب
(ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته) لما سبق من ان حيثية ظهوره وبطونه نفس ذاته
واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج (فانظر هل ما تقبله متعلمك
وتمثله ضمائرك كذلك) اي التفت الى مدركات حواسك ومتعقلات عقلك
تفحصها واحدا واحدا هل يمكن فيها شيء ان يكون احواله كذلك فانا لا انك
انك لا تجد منها فليس ذلك الحاصل في قواك المدركة (الا امثاله) يعني
للحق الواجب (فهذا منه) اي الحاصل في علمك صادر من الحق معلول له
لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود
من الحق تعالى ومعلوله (فدع هذا اليه) اي اترك معلومك متوجها
الى الحق لان الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية
كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واذا
عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك
(فقد عرفته) اذ غاية الادراك ان يدرك ان لا يدرك كما قال الصديق رضي
الله العجز عن درك الادراك ادراك **فص** كل ادراك فاما ان يكون ملائم

اي ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وبغير ملائم بل منافر اي
لما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك (او نال الني بملائم ولا منافر) في
صورة فسر جمهور الحكماء (اللذة) بانها (ادراك الملائم) وفسروا (الاذى) وهو
الالم بانه (ادراك المنافر) وفسر الشيخ الرئيس في الاشارات اللذة بانها ادراك
ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزاد فيه قيدي
النيل والوصول لفضل في بيان ان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مثالية
وشبه لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتحقق بحصول ما يساوي اللذيذ فان
الانسان قد يتصور ذات اللذيذ ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها
عنده فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا هذا
كلامه وفيه نظر لانه ان اريد ان احدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها
وحصول مثالها عنده في وقت من الاوقات فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون حصول
ما يساويه كمالا لقوة من القوى فيلتذ به كما ان حصوله نفسه ايضا كمال لواحد
منها وان اريد ان بعض الانسان لا يلتذ بحصول مثالها عنده في بعض الاوقات
فهو مسلم لكن يجوز ان لا يكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك
فلذلك لا تتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو ثبت كمالية
ما يساوي اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم
وانى له ذلك وايضا يلزم على هذا ان لا يكون النيل ايضا في اللذة لان الانسان
قد يشاهد ذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها وحصول ذاتها عنده واما الوصول
فقد يتنبه بان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ





للملتذ ووصوله منه ايضا فلا بد من قيد الوصول حتى تحصل ماهية اللذة وفيه
ايضا نظر لانا لا نسلم ان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط فان للذائقة مثلا
كمالا وخيرا بالنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا وبمجرد ادراك الذائقة اياها تلتذ
به من غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا
في تعريف اللذة قيدا يغني عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه ماخوذ
في مفهوم الملائم الماخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشيء بالفعل مناسبا له
لائقا به فحقيقة تعريفهم ان اللذة ادراك لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب
له لائق به من حيث هو كذلك فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق
به الادراك غاية ما في الباب ان الشيخ فصل بعض قيود اجملوها في التعريف
لانه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف الا به كما توهم بعضهم حيث قال
فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه لما احتيج الى تفسير
الملائم والمنافر بهذين التفسيرين فايرادهما اولى في قصر اللفظ وتفسير المجمل
وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقيد بان انه لا بد منهما (ان لكل ادراك)
اي مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه (كمالا) وقد سبق تفسيره
(ولانه ادراكه) كما تقرر (للشهوة) اي للقوة الشهوانية التي هي الباعثة على
جلب المنافع (ما يستطيبه) ويحسن عندها فان قيل القوة الشهوانية
والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله في صدد بيان
القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا ان مقتضى القوة الشهوية مثلا
يكون كمالا للقوة مدركة مخصوصا كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها من

الشهوة مع انها من كمالات تلك القوة فاذا ادركتها التذت بها وقد لا يكون
كمالا لواحد منها بعينها كمغلوبية العدو وغالبية الصديق فان الانسان
اذا سمع احدهما التذ بها لا لاجل انها من كمالات القوة السامعة لان
التذاذ النفس بها ليس من حيث انها صوت حسن بل لان جريانها من كمالات
القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت النفس كماليتها بالذات جريانها
بواسطة قوة حسها التذت بها لذلك فكمالات القوة الشهوية مثلا
كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس بمقتضيات
الشهوة والغضب قد يكون لاجل انهما من كمالاتها لا لانهما من كمالات قوى
مدركة مخصوصة كما اشار اليه الشيخ بقوله (وللغضب الغلبة) اي للقوة الغضبية
التي هي الباعثة على دفع المضار ان يتكيف بكيفية الغلبة والنصرة اللتين
حصلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور يؤدي بتعلق بمغضوب عليه فان الغلبة
ليست من كمالات القوى المدركة بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك
افردها بالذكر (وللوهم الرجاء) اي للقوة الواهمة التكيف بهيئة شيء مرجو
او بصورة شيء يتذكره (ولكل حس) اي لكل شيء من القوى الحسية (ما يعد)
اي كمال يبتهج (له) فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة
والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة
وللذائقة كمال هو الطعوم وللشامة كمال هو الرائحة الطيبة وللامسة كمال
هو الكيفيات المتناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذت بها
(ولما هو اعلى) اي للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اعلى واقوى من تلك القوى كمال هو





الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على
الوجه اليقيني المبرا عن شوائب الظنون والاوهام (وخصوصا الحق بالذات)
وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها جلية المبدا الحق تعالى بحسب تقدس
ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية (وكل كمال من هذه الكمالات) لذيذ
(معشوق) ومرغوب (للقوة) التي هي (مدركة) فاذا ادركت التذت به

## فصل

اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي
المبدا لادراكات جزئية وحركات شخصية احوالا ثلثة احدها ان
تكون مغلوبة للقوة الحيوانية التي يدعوها شهوتها تارة وغضبها
اخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه او بسبب
ما يتأدى اليهما من الحواس الى حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي
وتكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها
افاعيل مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان يكون القوة الحيوانية مغلوبة
لها مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها فكانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال
مختلفة المبادي وثالثها انه قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلبت
القوة الحيوانية وتبع القوة العقلية لها ثم تدبرت فلامت نفسها كانت لوامة
اذا عرفت هذا فنقول (ان النفس المطمئنة) الساكنة بالله عز ملتفتة الى
(كمالها عرفان الحق الاول) اي الوصول اليه فقوله (بادراكها) المراد به المعنى
اللغوي هو الوصول بنفسه وبيان لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال
النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض فمرتبتها الحق الاول من سبر قدس

اى يجب تقدس ذاته وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان (على ما) اى على الوجه الذى تستطيع النفس المطمئنة وتستعد لان (تتجلى لها) فان تجلى الحق الاول على الوجه الذى هو عليه غير ممكن لغيره (هو اللذة القصوى) لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة القوية مطلقا فى الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب طايفة اخرى الى انحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية ايضا ولكن يحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى ردهما بان قال ان اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك فى تفاوت الادراك فى حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما اذا راه من مسافة ابعد واما بتفاوت المدرك فلان لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون اللذة فى رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلى واصل الى كنه الشئ الذى هو اصعب المدركات حتى يميز بين الماهية واجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجى اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط

في ان تفاوت اللذة بتفاوت الادراك





والادراك الحسى لا يصل الا الى المحسوس الذى هو اظهر المدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان فى ذلك الادراك فالادراك العقلى اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الوجود على ما هى عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة هى الالوان والطعوم وباقى المحسوسات وما يتعلق بها من المعانى الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما فى الشرف الى الاخر فيكون اللذة العقلية فى الشرف ابلغ من اللذة الحسية واقوى منها **فصل** كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه) اى لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه (تشبه التقبل والاتصال) اى تشبها هو مثل لقبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد (فالنفس المطمئنة) بالله تعالى المهذبة عن العلائق البدنية الظلمانية (ستحاط معنى) بعض عليها وتتصل بها (من اللذة الحقيقية) اى من الملذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجماله (على ضرب من الاتصال) بحيث تغلب على نور وجودها فتضمحل عند تلألؤ هذه الانوار (فترى الحق) فى كل شئ بل كل شئ (وتبطل عن ذاتها) وتفنى وتعلم انه تعالى هو الوجود وما سواه بطلان وخيال وتتحقق بحقيقة قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل (فاذا) هذه المعانى عنها تبرعت كما اشار اليه الشيخ فى مقامات العارفين بقوله

كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه و (رجعت الى ذاتها والت) اى عادت وصارت
على ما كانت عليه قبل ذلك (لها) اى للنفس حينئذ (اسف) اى اسف على
فواته وتضجر على فقدانه لمفارقتها المطلوب الحقيقى **فصل** المقصود من هذا
الفصل دفع ما ورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال و
خير عندنا كالصحة والامن والطعام ونحوها فلو كان اللذة ادراك الملائم
لكنا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه ان اللذة تحصل بوجود شيئين احدهما
وجود الملائم عند المدرك والثانى ادراك ذلك الملائم من حيث هو ملائم
فعدم الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على
وجه الملائمة وانتفائه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (ما كل
ما يلى اللذة تشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفطن لها) يعنى ليس كل من يقرب الملتذ
به ويحضر ذلك عنده ان يدركه او لا ادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه
بقوله (بل قد يعاف) ويكرهه ثم شرع فى توضيح ذلك بقوله (الممرور)
وهو من به مرة الصفراء (يستخبث الحلو) اى يعده خبيثا (ويبشعه) ويقرب
(اليس من به جوع بوليموس) معنى بولى باليونانية الشئ العظيم جدا وموس هو
الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقرى
(يعاف الطعام) والحال انه (يذيب بدنه جوعا جوعا) ولما نبه على ان وجود
الملتذ به عند الملتذ لا يكفى فى تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه
على ان وجود المولم عند المتألم لا يكفى ايضا فى تحقق الالم قال (ما كل منقلب
فى كل سبب مولم يحس به) ثم اوضحه بقوله (العليل الخدر) الفاقد للقوة اللامسة





(لا يولمه احراق النار ولا انجماد الزمهرير) فلا يكفى فى تحقق اللذة والالم
وجود الكمال والآفة عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث كذلك
**فصل** اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه اما بدنى يكون
افعال البدن بسبب عروضه مأوفة او نفسانى يكون افعالها بسببه
فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض
النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة العقلية
هى اللذة القصوى شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات للنفس
ملتذة بادراكها لوجب ان تشتاق اليها وتتألم بفقدها واضدادها كالقوة
السامعة فانها تشتاق الى الاصوات المستلذة اليها ودفعها انه لا يلزم
من عدم اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة والميل اليها عدم كونها ملتذة
بها لجواز ان لا يكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو انهماكها فى اللذات
الحسية واشتغاله بالمحسوسات الصرفة وما لم يلتفت اليها لم يجد ذوقها فلم
يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذى هو المرض عن بصيرتها
وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ مبتدئا بالامراض البدنية
ودفعها ثم بالتذاذ القوى البدنية بما يكرهها قبل ذلك وبتألمها بما
لم يكن يتألم بها ثم قياس الامراض النفسانية وازالتها والتذاذها بالمعقولات
عليها بقوله (ما حان الممرور الذى له مرض بدنى اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج
ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والخلط اذا سرى
الحس فى جارحته العليل لا ولم يستلذ الحلو استلذاذ الثانى يعلقه

اى بحركه (الجوع افلاقا) ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة
(الدين الثالث ينهكه الالم انهاكا) اى يصير بحيث لا يطيق على كلفة ومشقة
لمحة (كذلك اذا انكشف عنك غطاءك) وازيل عنك حجابك الذى كان على
قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة
وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد حينئذ) اى بصرك فى تلك المدة
حديد فى هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك
يعنى ان بصرك حينئذ حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوبا عنك ويدرك الاشيا
على ما هى عليه فيلتذ به لان حصول الاشيا على هذا الوجه عنده من اعلى الكمالات
لان الحكمة والمصلحة من خلقك هى تلك الادراكات كما اشرنا اليه
فمقتضى نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى تلتذ
بادراكها **فصل** (ان لك منك غطاء) اى غطاء هو هويتك وملاحظة انانيتك
التى هى الحجاب (فضلا) اما مصدر منصوب بفعل محذوف وقد يتوسط بين ادنى
واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده على نفى الاعلى واستحالته فيقع بعد
نفى صريح وهو الاكثر او ضمنى كقولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا
عن دقائقها اى لم يبلغ الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع
وحدتها وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان
معها شئ يصير سببا لحجابها او صفة لقوله غطاء اى غطاء فاضلا (عن لباسك)
اى عن غطائك الحاصل (من البدن) وملخصه انه اذا كانت هويتك حجابا
لك مع غاية قربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجية المكتسبة من





بدنك حجابا لك (فاجهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقى
وتتجرد عن الغواشى الغريبة والهيئات البدنية واذا تجردت عن العلائق البدنية
والعوائق الردية بل عن اعتبار هذية نفسك (فحينئذ تلحق) وتصل بما هو
المطلوب الحقيقى فلا تسئل على بناء المجهول (عما تباشره) عن افعال ترتكبها لما
لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقى فتفنى ذاتك وصفاتك وافعالك ولم يبق
الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسى فى شرح مقامات
العارفين فى شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
فى ارادته التى لا يتأبى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر
عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى
به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد
فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت
متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه ان لا يسئل عما يباشره لقوله تعالى
لا يسئل عما يفعل فلا تسئل انت ايضا واما لجلالة منصبك وعظمة
شانك ولان ما يصدر عنك حينئذ لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات فلا
يلائم عقلا ولا يعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشائخ ان للسالك مرتبة
اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون
الظاهر يعنى ان له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب مانعا وحجابا

له في الحقيقة وتوجب على الشارع ان يجري عليه حد الخمر **اعلم** ان النفوس
الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية نورانية
وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه المزخرفات العاجلة
وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها راحمة وبعضها قاهرة الى غير ذلك من
الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في افعالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها
بالكلية بل غايتها انها تضعف بسببها فمعنى قوله (فان انت ونيلك)
انك اذا صرت متالما عند قطع علائقك البدنية وعوائقك الظلمانية
بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الرديئة حتى زال
عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوة نفسك
وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة (وان سلمت فطوبى لك) اي وان كنت
ذا سلامة وفراغ عند هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات في التجرد
الظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون نفسك من لطائف
الالهية النورانية (وانت في بدنك) اي في حالة تعلقك ببدنك
الظاهر (تكون) بحسب الحقيقة (كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت
وناحية الملكوت اذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن وملابسات
الحواس عن انخراطك في سلك المبادي المفارقة فاذ كنت في سلكها (فترى ما
لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) من النعم الاخروية وتلك
النعم لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب تجرد نفسك
بالحواس وملابساتها عن النبي عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعددت





لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (فاتخذ
لك عند الحق عهدا) اي فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا
بان يقينك ويدينك على هذه الحالة اي اعترف بصدق الانبياء وبما جاءوا
به وامتثل باوامره واجتنب عن منهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك
من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين تمنع وصول
الضرر عن احدهما الى الآخر وتوجب النفع كذلك هذا الاعتراف و
الامتثال سبب لئلا يصل منه الى العبد العذاب الاليم وموجب لوصوله
الى دائم النعيم ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد (الى ان ياتيه فردا)
اي فريدا وحيدا بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا ناصر
مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك **فصل** (ما تقول) في شان الامر الذي
عند الحق تعالى عن الحق) طائفة من المتأخرين تحاشوا عن اطلاق العشق
على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق و
وجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ بقوله (وهنالك صورة
العشق) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك
فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد
وقوى صار عشقا وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك
اكمل واشرف ذاتا فاصاب القوة المدركة اياها وتعشقها بها اكثر ولا شك
ان واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات
واتمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد فيكون

ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق (فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير)
لكنه ليس لا يعشق من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره (لذيذ عند ذاته)
لان اللذة كما حقق هي ادراك الملايم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى
الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به
(وان لم يلتذ من الغير) لكنه قد لحقه ووصل الى اشياء كثيرة فيكون لذيذا بالنسبة
الى الغير ايضا (تم وجوده فوق التمام) اما ان وجوده تام فلانه ليس شيء
من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه مستفيدا من غيره واما انه
فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع
وجودات الممكنات فاضل عن وجوده فايض عنه والى هذا اشار بقوله
(فيفضل) ذلك الوجود (لكي يسبح) ويسيل على مهيات الممكنات (على
الاتمام) اي على ان يتم تلك المهيات التي هي ناقصة في انفسها باطلة في
حدود ذواتها **فص** من شاهد الحق وعرفه لا يخلو من احد الاحوال
الثلث هي اما ان يكون بحيث (انه لزمه لزوما) اي لاحظه في جميع ذرات
الكون بحيث لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه
او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه وياوي الى
الخلوة اشار اليه بقوله (او تركه عجزا) او يكون بحيث يغيب عن نفسه
بالكلية فلا يلاحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلاحظ الا جناب القدس
فقط وهناك يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منه وهي مرتبة المحو
والفنا في التوحيد المشار اليها بقوله (ولا منزلة بين هاتين المنزلتين)





الا منزلة الخمول) الذي هو فقدان الاسم بطلان الرسم يعني لا يكون للعارف
حال تسوى هاتين الحالتين الا هذه الحالة التي هي فقدان التعين وهي حالة
الفناء في نفسه والبقاء السرمدي بالله الحق الواجب (ومن تركه عجزا فقد
اقام عذرا) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم (وهو متجل في
حد ذاته (فيشرق) على من يستعد الشروق ويستحقه اما استحقاقا ذاتيا
من غير تعمل وكسب وبواسطة من ازالة الحجب ورفع الموانع (ويسرع) اي
شانه ان ياتي هرولة الى من اتاه يمشي ويتوجه (نحوه فيلحق) ويصل اليه عند
تخليته عن العوايق قال الله تعالى من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا و
من تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة فان جهد
ان يخفها عن الطريق (وهو لا يضيع اجر المحسنين) بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله **فص** صلت السماء) اي اطاعت امر خالقها طبعا وارادة
وجاءت بما اراد منها (بدورانها) حول مركزها (و) كذلك (الارض)
انقادت امره (برجحانها) اي بثقلها وكونها تحت جميع الافلاك والعناصر
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (و) على
(الماء بسيلانه والمطر) ايضا (بهطلانه) اي بتقاطره ونزوله الى الارض
(وقد تصلي له ولا تشعر ولذكر الله) الذي هو الصلوة (اكبر) واعظم من ان يصل
اليه الافهام ويتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت
والحال وايضا فصلت على لسان الملك والمقال **فص** ان الروح
الذي لك) وهو المدرك المتفاهم المتكلم المشار اليه بقولك انا (من جوهر

عالم الامر) الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي
هو عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وعند
ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات على
سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في ان الموضوع
في قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر ببالنا حينئذ شيء من البدن و اجزائه و
اعراضه من الماديات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم
فثبت انه مجرد شانه وخاصيته (ان لا يتشكل بصورة) لها امتداد مخصوص
(و) ان (لا يتخلق بخلقة) هي المركبة من الكيفيات المحسوسة اعني اللون ومن
الكيفيات المتصلة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن
والقبح (و) ان (لا يتعين لاشارة) اي لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة
الحسية (و) ان لا يتردد بين حركة وسكون) اي لا يمكن ان يتصف باحدهما
لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد (فلذلك) اي
فلاجل تجرده وكونه من عالم الامر (يدرك المعدوم الذي فات) من الحس بان
لا يبقى ذكرا اصلا وليس من شان البدن و حواسه ادراك معدوم كذلك ولا
شك ان مدرك ذلك المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن و حواسه
فتعين ان يكون مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزء من البدن او
يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كما ان له قوة بها يدرك
المحسوسات (و) يدرك (المنتظر الذي هو آت) ولا شيء من البدن و حواسه يدرك
له لما سبق بعينه (و يسبح في عالم الملكوت) الذي هو العالم الاعلى المعقول

اي الكيف المخصوص او الوضع المخصوص





وينفش من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التي شانها التاثير
لا القبول نقشا بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه ينتقش
بالصور العلمية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن
وحواسه كذلك **فصل** (انت) مركب (من جوهرين احدهما مشكل مصور
مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم) وهو البدن (والثاني مباين
للاول في هذه الصفات) لما بيناه انفا (غير مشارك له في حقيقة الذات)
لانه من لطائف الروحانيات (يناله العقل) فيدركه فقط لان ادراك
الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض عنه الوهم) بل المخيلة اذ ذاتية
ادراكه لا تخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما
متحيز او حال فيه ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا ان العقل والشرع
دفعها لعدت من القضايا الاولية واذا كنت من هذين الجوهرين
(فقد جمعت) اي كنت مجتمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذي هو
عالم المحسوسات ومن جوهر هو (من عالم الامر) الذي هو عالم المعقولات
(لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك) ولا يذهب عليك
انه لا يمكن اعتبار التاليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع
المؤلف وحدة حقيقية فليتأمل **فصل** النبوة تختص في روحها
بقوة قدسية) يعني النبي وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق لارشادهم
الى الصلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء احديها ان يكون بحيث
يطيعه الهيولي القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة التي

بدل و ثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها
بالمبادى العالية من غير سابقة كسب و تعليم وثالثها ان يشاهد الملائكة
على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفى هذا الفصل اشار
الشيخ اليها اما الى الاول فبقوله (يذعن لها) اى يطيع لارادتها عنصر
عالم الخلق الاكبر كما يذعن لروحك عنصر عالم الخلق الاصغر) وهو
البدن الانسانى فى حركات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته
لان شأن النفس الناطقة الانسانية ان يحدث فى العنصر البدنى
استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسمانى كما نشاهد من التسخن حال
الغضب فيحدث حرارة لاعن حار وبرودة لاعن بارد وذلك لان
جوهر النفس من المبادى التى هى تكسو المواد صورها اذا تم استعدادها
بل هى اشد مناسبة واقرب من تلك المبادى الى البدن فلا يبعد ان
يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة
وفعل وانفعال جسمانى بل التى فى النفس قد يصير مبدأ لما يحدث فى
عنصر البدن كما اذا تاملت عظمة الله وقهره وتفكرت فى جبروته
وكبريائه تقشعر جلدك وتقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية و
ظاهر ان التامل والتفكر لا يكون الا فى النفس وقد اثر فى البدن وقد يؤثر
النفس فى بدن اخر كتاثير العين العائنة والوهم العامل فالنفس
اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادى العالية اطاعها العنصر الذى
فى العالم وانفعل عنها ووجد فى العنصر ما يتصور فيها وذلك لان





النفس غير منطبعة فى البدن بل منصرفة الهمة اليه وكان هذا الضرب
من التعلق يجعلها ان تخيل العنصر البدنى على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون
النفس الشريفة القوية حدا يتجاوز تاثيرها عن البدن المختص بها ويعم
(فيأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات) فيبرئ المريض ويمرض الصحيح
ويحيل بها العناصر فيصير غير النار نارا او غير الارض ارضا ويحدث
بارادتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف
الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله
(ولا يصدأ مرآتها) عطف على قوله يذعن لها اى لا يحجب مرآة نفسه الناطقة
بشئ من الحجب لشدة صفائها ولا يمنعها شئ (عن انتقاش بما فى اللوح
المحفوظ) عن التطرق الفساد والتغير والزوال (من الكتاب) بيان ما اى المكتوب
(الذى لا يبطل) وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا
سواء كانت تلك الجزئيات موجودة فى الخارج او منتظرة الوجود ويحتمل
يحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ فح يراد به معناه المشابه والى
الثالثة اشار بقوله (وذوات الملائكة التى هى الرسل) عطف على قوله
مرآتها يعنى ان ذوات الملائكة التى كالمرايا لا تحجب عن نفسها الناطقة
المؤيدة اى لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة بل هى يظهر عليها فيراها
مشاهدة ويسمع اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت (منها
مما عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلائق) ليكمل نفوسهم بحسب
قوتيها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الدينية والدنيوية

**فص** لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبى منها اراد ان يبين حقيقتها
وكيفية تلك الاستفادة فقال (الملائكة صور علمية) معقولة بذواتها
ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها لانها مجردات عن المواد ولواحقها ولا
مانع عن المعقولية الا اياها (جواهرها) اى حقائقها وذواتها الموجودة
فى الخارج (علوم ابداعية) كائنة بتجرد كن من غير سبق مادة ومدة (ليست
تلك الملائكة (كالواح فيها نقوش او صور فيها علوم) لانها من قبيل الاجسام
وتوابعها وهى منزهة عنها لتجردها (بل هى علوم ابداعية) تكرار والاولى
ان يقال بل هى (قائمة بذواتها) غير قائمة بغيرها (تلحظ الامر الاعلى) اما
بالاشراق من المبدأ الحق او لان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب
(فينطبع) اى يرتسم (فى هوياتها ما يلحظ) من الصور الادراكية هذا الكلام
صريح فى ان علم المبادى العالية بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس
(وهى) اى اعظم الملائكة التى هى العقول (مطلقة) اى غير مقيدة ببدن
من الابدان تقييد نفوسنا الناطقة بابداننا (لكن الروح القدسية)
التى للرسول (تخالطها فى اليقظة) كما روى عن الرسل عليهم السلام انهم
شاهدوا جبرائيل وتكلموا معه حالة اليقظة (والروح النبوية تعاينها)
وتخالطها (فى النوم) لان النبى من يوحى اليه اما مناما او الهاما سواء اتاه جبرائيل
او لم يأته فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبى من حيث هو نبى لا يستدعى ان
يأتيه جبرائيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخالطته معه فى النوم فلذا
خصص بالنوم او لان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك





الخاص وفى بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان
يخالطون معهم فى النوم كما لا يخفى ويلائم لما تقدم من قوله النبوة تختص فى
روحها بقوة قدسية **فان قيل** هذا ينافى ما تقرر عند
اهل الملل والشرائع الحقة من ان الانبياء يشاهدون الملائكة و
يتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الا بان يكونوا اجساما فتجردها كما يفهم من
هذا الفص ينافيه وينافى ايضا اذ كونها علوما ابداعية ينافى المخالطة
معهم فى اليقظة **قلنا** ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها متمثلة بصور
متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما اعتبار
ذواتها من حيث هى من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال ان من
قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى ثانيهما
فمورد النفى والاثبات ليس امرا واحدا فلا ينافى **فص** ان الانسان
(منقسم الى سر وعلن) يعنى ان البدن الانسانى ظاهرا وباطنا فعلى هذا اندفع
ما قيل من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله انت من جوهرين (اما علنه) اى
ظاهره (فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه) اى اخلاطه (وقد وقف
الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه) من ارتباطات العظام وكيفياتها
ومنابت الاعضاء والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها (واما
سره) اى باطنه (فقوى روحه) التى سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة
وعلمية وعملية **فص** ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم
موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك) لان الانسان فى ان النفس الناطقة

الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان الا
من جهتين فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراك والعمل (والعمل
مقصود بالتبع) لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها
النظرية لانه لا يبقى بقائها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس
(والعمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني) على ما دل عليه الاستقراء
(والادراك قسمان حيواني) وهو ادراك الجزئيات (وانساني) وهو ادراك الكليات
**فص** وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير
منها غيره) هذا غني عن الشرح **فص** العمل النباتي في غرضي) يعني
ان مقصودي من عمل النباتي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة
الغذاء الى مشابهة المغتذي واخلاف بدل لما يتحلل وجذب الغذاء
وتغيره الى حيث يصلح لان تحلية الغاذية وامساك الغذاء المجذوب
مثلا بل المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية في اعمال المتعلقة
بالقوة الغاذية وبها يتحفظ الشخص لانها لو لم يلصق به بدل ما يتحلل
لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت في الابدان النباتية وهي تقتضي
تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شيئا يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة (وتنميته) التي هي اثر القوة النامية التي بها يحصل كمال النشو و(حفظ
النوع وتبقيته بالتوليد) الذي هو من ارباب القوة المولدة لان العناية
الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شيء فما لم يصلح ان
يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه تنبعث منه قوة الى استجلاب بدل





يعقبه ليحفظ به نوعه فالمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية
يورد بدل ما يتحلل من الشخص (وقد تسلط عليها) اي على هذه الاعمال
(احدى قوى روح الانسان) من قواه الخمسة (وقوم يسمونها القوة النباتية)
هذا هو المشهور (ولا حاجة بنا الى شرحها) وتبيين مهياتها وتفصيل
احوالها لان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها و
احوالها **فص** العمل الحيواني جذب النافع) اي تحريك يقرب به من الشيء
المتخيل النافع (وتقتضيه الشهوة) بان تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة
المحركة التي في الاعصاب والعضلات على التحريك (ودفع المضار) اي تحريك
يدفع به الشيء المتخيل الضار (ويتبعه) اي هذا التحريك (الخوف) لان
صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت في النفس احدث خوفا فيها ثم
ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله (ويتولاه الغضب)
اي هو ينبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع الضار (وهذه من قوى روح
الانسان) اي هذه الاعمال ناشئة من قوة هي روح الانسان) اي هذه
الاعمال ناشئة من قوى الخمسة للروح الانساني **فص** العمل الانساني) وهو الصادر
عن نفسه الناطقة بحسب قوة العملية من جهة استنباط ما يجب ان تفعل
من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية هي قولنا كل حسن ينبغي ان يوتى
به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يوتى به بان نقول الصدق
حسن وكل حسن ينبغي ان يوتى به فالصدق ينبغي ان يوتى به وهذا رأي كلي ثم
العقل العملي وهو القوة التي بها يصير النفس مبدأ للافعال اذا اراد ان يوقع

صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرأى الجزئى من الرأى الكلى
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى
به وهذا رأى جزئى والعقل العملى يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى
فالنفس تصدر عنها الافعال لآراء جزئية منبعثة من آراء كلية مستنبطة
من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها ولا يمكن ان يصدر
عنها شئ الا اذا كان مستحسنا فى نظرها ولو بالاعتبار وقد لك الصادر اختيار
الجميل) وهو الفعل الذى اثبت الشرع او العقل حسنه (و) اختيار (النافع
سواء استحسنه الشرع والعقل او لا كفعل شخص من يمنعه عن الوصول الى
مطلوبه (فى المقصد المعبو اليه) متعلق بقوله النافع يعنى الذى هو بالحقيقة
ليس بمقصد بل هو مسافة اتفق العبور اليه (بالحيوة العاجلة) الفانية
وسبب ذلك الاختيار اعتقاد فى النفس ورأى كما ذكرنا بخلاف الحيوانات
الاخر فانها تدرك افعالا الهاما يفعل مثل ان الاسد المعلم لا يأكل صاحبه
ولا يأكل ولده لا بسبب اعتقاد فى النفس بل من جهة اخرى هى ان كل
حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذ وبقاءه فان الشخص الذى يمونه ويطعمه
قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع فيكون المانع
من فرسه حالة اخرى لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة فى الجبلة من
الالهام الالهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتبار التميز (و) رأى وقد
يكون العقل الانسانى (سد) طرق (فاقة السفه) الذى هو الظلم بحيث لا ما شئ
من جهة بناء (على العدل) متوجها اليه يعنى انه قد يكون العقل الانسانى





منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه وادامتها على العدل الذى هو
لزوم المستحسنات قولا وفعلا وعقدا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول
اما باعتبار قوتها النظرية او العملية اما الذى باعتبار القوة النظرية
فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذى
الذى باعتبار العملية فان لا يحفظها فى الاخلاق عن طرفى الافراط
والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثانى هو ايصال
الضرر الى الغير اما فى اجله او عاجله فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت
بالمقابلة اليه العدل (ويهدى اليه) اى الى كل واحد من الاختيار والسد
(عقل) اى حالة ادراكية او رأى واستنباط قياس يعين (التجارب و
يؤيده العشرة) اى المخالطة مع بنى نوعه (ويقلده) اى ذلك العقل او
صاحبه (التاديب) اى المتادب الذى ليس له قدرة استنباط الرأى الجزئى
من الرأى الكلى فلا يميز الجميل من القبيح فلذا قلد من له هذا التميز بتجربة
به الجميل وهذا التقليد انما يكون بمن يحكم عقله الاصيل بصحة رأى
من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط ولذلك قال (بعد صحة من العقل
الاصيل **فصل** الادراك يناسب الانتقاش) اى الادراك يشبه
ان يكون هيئة وصورة فى العقل مناسبة لهيئة وصورة حاصلة
من انتقاش شئ بشئ فى الخارج لا انتقاشا كما هو الظاهر من كلامه بعد
هذا بدليل علاوة والانتقاش ايضا انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة و
عدمها والادراك يتصف بهما فلا يكون انفعالا او الشئ فى منطق انتقاشا

بعد ما بين ان العلم لذاته غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود
الخاص كان كيفيته ما يكون هيئة فى النفس وصورة مجردة فى المواد هى مطابقة
لامور من الخارج (وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه
معانقة صامتة) اى جامعة قوية (رحل عنه) اى افترق الشمع عن الخاتم
حال كون ذلك الشمع ملتبسا (بمعرفة ومشاكلة صورة) يعنى ان الشمع
ياخذ عن الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم و
نقشه والاولى ان يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون الشمع اجنبيا
بالنسبة الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة
من تلك المعانقة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك
اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا (فاذا اختلس عنه) اى
سلب المدرك عن المدرك (صورة عقد معه المعرفة كالحس ياخذ من
المحسوس صورة ثم توصفها الذكر) اى يطلب القوة الذاكرة ان يجعل تلك
الصورة وصفا لها قائما بها (فيتمثل فى الذكر) وهو الحافظة (وان
غابت عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس ذاته من وجه
قال الشيخ فى الشفاء الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة
مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصوره الحاس
من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس الا
المتصور بالصورة التى هى المحسوسة البعيدة فهى تحس ذاتها انتهى **فصل**
ادراك الحيوان اما فى الظاهر) اى فى القوة الظاهرة (واما فى الباطن





والادراك الظاهر) هو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الخمس
التى هى المشاعر) ويتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به (و
الادراك الباطن من الحيوان) وهو الادراك للمعانى الجزئية والتخيل الذى
هو ادراك الشئ مكتنفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة (للوهم
وخوله) اى مع خدمة فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية كما هو المشهور
وادراك الصور من بين القوى الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك
منها اثنان احدهما وهو الوهم للمعانى وثانيهما وهو الحس المشترك للصورة
كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون للحس المشترك لا للوهم
قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس المشترك لان شان الحس المشترك انما هو
والاحساس الذى هو الاحساس الظاهرى لا غيره كما نص عليه الشيخ عقيب هذا
الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التى فيها الحس
المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة ما
دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة العهد فاذا
غاب الضوء انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت فى الحس المشترك كانت
محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة فى الموجود احسها
كما يعرض للمرورين بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان التخيل ناش من
القوة الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المتحيزة فى الخيال
متى شاءت الواهمة ادراكها ينفذ الى التجويف الاخير بان يصير الدودة
مفتوحة ويتصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة

الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت الصور التي في
الخيال في روح القوة الواهمة الآن ذلك لا يثبت فيها دائما بل ما دام
الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان متفقتين فاذا اعرضت القوة
المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة المتخيلة
بعرضها على النفس وعند تعقب بادي الصور المحسوسة وايضا لا نسلم
ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطني وهو التخيل
ادراك المعاني كله مستند اليه اما المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى
الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها اولا ثم يدركها الوهم وان كان
لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار اخر واما التخيل فلانه
وان كان لتلك القوى مدخل في ادراك الصور بالمعنى الذي ذكر لكن هذا
النوع المخصوص من ادراكه وهو التخيل مخصوص بالوهم يخدمه القوة المتخيلة
اياه كما بينا واما حصر ادراك الوهم في المعاني على ما هو المشهور فباعتبار
ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا للمعاني لان ادراكه
مطلقا لا يكون الا كذلك **فصل** كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر
عن المحسوس مثل كيفيته) يعني انه يتأثر عن المحسوس الذي هو الامر الخارجي
بهيئة وصورة هي مثل هيئته وكيفيته وذلك اما بان يتشبح بشبح هو بهيئة
وصورة الهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر في حس البصر واما
بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته
الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة اذا لاقى البدن اذ عند

ملاقاتها



ملاقاتها اياه يفيض عليه فرد اخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها وهو
ظاهر الامر في القوة اللامسة لما ذكرنا ويشبه ان يكون الحال في الحواس الثلث
الباقية ايضا كذلك على ما يدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون
الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام والهواء اذا وصل اليها ادركت كيفيته بمجرد
الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان المحسوس) وهو الامر الخارجي
(قويا) باعتبار كيفيته (خلف فيه صورته) اي جعل صورته خليفة عنه
باقية في الحس وان زال بنفسه عن المحاذاة او غاب (كالبصر اذا حدق الشمس تمثل
فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا) فان
من بالغ في النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاعراض عنها كانه ينظر اليها
وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من
نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك خالصا
بل مختلطا بالخضرة (وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها) اي جعلها
بحيث لا يرى شيئا مما يحاذيها من الالوان مثلا لانغماسها في الانفعال
عن تلك القوى (وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باشر) اي صار ذا
(طنين) وهو صوت في الاذن (يبقى مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم) فانهما
اذا وردا على الشامة والذائقة وكانا قويين بقي صورتهما فيهما مدة
(وهذا في اللمس اظهر) اذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة
ان تكون قوية **فصل** البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر) وظلاله ما دام
المبصر (يحاذيه) اي يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة (فاذا زال) عن المحاذاة

ولو

ولم يكن وبا السلخ) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي
ولذا لم يتحاش عن ايراد المبصر في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتبة
في ملتقى عصبتين اثنتين من الدماغ مجوفتين يتفارقان حتى يتلاقيان
يتقاطعان تقاطعا صليبيا يصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور
يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان
والاضواء يتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع
حين يتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاككين على شكله) يعني ان الهواء
الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن متصاككين قارع
ومقروع مقاوم له او قالع كذلك فان القرع والقلع كل منهما يموج
في الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبيها
ويلزم انقلاب الهواء المساعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك
(فتسمع) ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء وتعريف البصر
والسمع بالجونه لا يخلو عن شائبة مجانسة (اللمس قوة) مرتبة (في عضو مثل
هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان في تلك العضو الذي هو الالة الطبيعية
التي يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادمة في ذاتها لكيفية ما
يؤدي بها ليقع الانفعال عنه فيقع الاحساس به اذ الانفعال لا يكون الا عن
جديد لانه لا يكون الا عند زوال شيء وحصول شيء فيجب ان يكون آلة
اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما انه لا حظ





لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ منها ولكن لم يبق
تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة
من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون آلة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة
من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج ليحس ما
يخرج عن القدر الذي لها فلذلك قال في عضو معتدل (يحس بما يحدث فيه
من الكيفية لا بما قام بالامر الخارجي من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة
(من استحالة) البدن بها وانفعاله اليها (بسبب تلاق مؤثر) فيها كالنار
ان كانت الكيفية الخارجية فيها حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس
مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال
ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان متكون بالتركيب وكذلك الصحة
والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما ينسب الى التركيب والهيئة
وكما ان من فقد المزاج منه ما هو مفسد كذلك التركيب منه ما هو مهلك
وكما ان اللمس حس يحس به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال
وعرف اللمس بانها قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك
ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب
وانما رتبت قوة اللمس في جميع البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو حال
سائر القوى لان ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان
يجعل جميع جلده حساسا يتحفظ عنها ولا يتأدى اليه الفساد بغتة
وان كان في جلد باطن الكف اقوى خصوصا في جلد الاصابع وفي جلد انملة

بالامتزاج الذي بالعناصر هو ايضا متكون

المزاج كما هو حس يحس به ما يفسد التركيب

السبابة (وكذلك حال الشم والذوق) يعني ان الشم قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ يدرك بها ما يحدث فيهما من الرائحة بسبب تلاقي مؤثر
هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك بها ما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاقي مؤثر هو ذو
الطعم ويتأدى الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان تتكيف
هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها
واما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم

## فصل

ان وراء المشاعر الظاهرة شركاء للنفس الناطقة (وحبائل لاصطياد ما يقتنصه
الحس من الصور) اي لاصطياد ما يحصل في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع
كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور
او بادراك المعاني او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا
هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة
الانسانية لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من
هذه الافعال قوة جسمانية هي مبدأ له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فيكون القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له قوة واحدة
او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها تصدر عنها
تلك الافعال فلا يكون خمسا ولا يمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم
ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر





بل الاعم من ان تكون متغايرة بالذات وبالاعتبار لكن تعيين محالها يدل على انها
متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) وتسمى خيالا ومتخيلة ايضا
قد رتبت في مقدم الدماغ في تجويفه الاخير قالوا ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
على شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال
والقوة المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم
البطن الاخير وليس في مؤخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس
فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى
بتلك المحال انه اذا وقع آفة بواحد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها (و القوة
المصورة هي التي تحفظ صور المحسوسات) اي يحفظها (بعد زوالها عن مسامتة الحواس)
كما في القوة الباصرة (او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فيزول عن الحس ويبقى فيها)
والشاهد الباطنة يدل على وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا ان
بعد زوال الصور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكننا ان نطالع تلك الصورة فلولا بقاؤها
مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها لها وانما لم نعتبر
هنا الحس المشترك مع ان المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك
بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في القوى الظاهرة وبعد القوة المصورة
فابتدأ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من حيث ان الوارد منها
على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه كما سيجئ فذكرها مرتبطا بالقوى
الظاهرة وعقبها بالوهم لان لها استيلاء وسلطنة على باقي القوى كما سبق من

القوى الباطنة (قوة لشيء وهما وهي التي يدرك من المحسوس ما لا يحس) من المعاني
الجزئية سواء لم يمكن ان يكون محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم
اما التي لا يمكن ان تكون محسوسة فمثل العداوة والرداءة المنافرة التي يدركها
الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي
تنفرها عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها بصاحبها وهذه امور يدركها الحس ولا
مدركاتها لا تكون الا صورة موجودة في الخارج وهي ليس كذلك فاذن لا بد من
قوة اخرى هي الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله (مثل القوة التي في الشاة اذا تشبح
صورة الذئب في حاسة الشاة فتحس عداوته ورداءته فيه اذ كانت الحاسة
لا تدرك ذلك) واما التي امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما
اذا رأينا السكر فنحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس في
هذا الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة بالوهم (و) منها قوة (لشيء حافظة) لضبط
ما فيها ومتذكرة بسرعة استعدادها لاستثبات الصور والصور منها مستنفدة
ابا هنا اذا فقدت وذلك ما اذا مثل الوهم بقوة متخيلة فجعل يتعرض واحدا
واحدا من الصور الموجودة في الخيال فاذا عرض له الصورة التي يدرك بها المعنى
الذي يطلاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج فاستثبتته القوة الحافظة في نفسها
كما كانت (وهي خزانة ما يدركه الوهم) من المعاني وحافظة لها كما ان المصورة
خزانة ما يدركه الحس) من الصور وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة
انها لو لم تحفظ لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا ثانيا فلو لم نعرف انه
هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم نعلم





كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب (ومنها قوة لشيء مفكرة وهي التي
تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض) يعني انها قد
تركب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم
المخصوص وقد تركب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله هذه العداوة له هذه النفرة
وقد تركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
(وتفصل بعضها عن البعض) اما تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك
هذا اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو قولك العداوة
ليست هي الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى ففي مثل قولك مثلا هذا
الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في سلب صداقة
جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب و
التفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد (وانما
سمي مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل) بان يكون معينة للعقل على
التركيب والتفصيل الذي في العقليات الصرفة (فان استعملها الوهم سميت
متخيلة) بان يتصرف الوهم بواسطتها في المحركات ويتم بذلك التصرف ادراكه
لها **فصل** الحس الظاهر (لا يدرك صرف المعنى) وهو المجرد عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية (بل الحس) (يدرك المعاني) (خلطا) اي مختلطا بتلك
اللواحق (ولا يستثبته) اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى بعد زوال المحسوس

عن المحاذاة والملاقاة بل انسلخ عنها اذا لم يكن قويا اما ان الحس لا يدرك المعاني المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله (فان الحس لا يدرك زايدا من حيث انه صرف انسان) اى من حيث هو انسان محض خالص عن الزوايد والعوارض والا لم يدرك زايدا وليس كذلك (بل ادرك انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك) من المعاني والاعتبارات وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها (ولو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم) لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وكلامهم هذا البيان انما يجري في حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس و يمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى فنبه عليه بقوله (والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس) لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة في ان يكون الصورة موجودة لها (فلا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علايق المادة) التي هي الاحوال المذكورة **فصل** (الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته) اى يحفظه بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى و بالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط





ما يدركه من الصورة وقد ثبت ان الحس لا يستثبت الصورة فان الحس انما يثبت اذا ادرك شيا وغاب عنه وصار نحو يا عنه حافظته فاذا رجع الى هذا الشيء حصل له نحو من الادراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر لانه ليس له قوة حافظة بل الحس الباطن يحفظه ما ادركه (بعد زوال المحسوس) اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما يعقل خير وشر وموافق ومخالف لا عارضا للمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد ادرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصور محسوسة بحيث لو قد رعدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكفوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها ويكون في ذلك المعنى محفوظا وان زال المحسوس الذي هو ماخذه اعد واما الحس الباطن فلانه يدرك الصور ويبرئها عن المادة تبرئة اشد من تبرئة الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود في الخيال فهو جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المتخيلة على الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما و وضع ما فان الانسان المتخيل كواحد من الناس و الى ما ذكرنا اشار بقوله (فان الوهم والمتخيل ايضا) يعني القوة التي

[illegible]

بها التخيل الذي هو الادراك الباطني وقد اشرنا الى نفيهما (لا انحيازا في الباطن صورة
انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود
انها لا تدرك الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما
(فصورته مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع) وان كان غير ذلك
كالاعراض فصورته محفوفة بغواش اخر غير ما ذكر كما سبق اليه اشارة (فاذا حاول
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك
لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكن ان يجردها تجريدا تاما
عن المادة وعلائقها وهي لا تجرد عنده عنهما (بل انما يمكنه استثبات الصورة
الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس) ظاهر هذا الكلام
ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التي يدرك من المحسوس
ما لا يحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص والة معينة هو مؤخر
التجويف الاوسط بها يدرك المعاني فقط وما سبق بناء عليه وعموم تعلق
الوهم بجميع الخيال والالات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة صورا
كانت او معاني **قال** الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ
كالالة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعني ان مبدء جميع الافعال
الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
كما ان مبدء جميع الافعال مطلقا هو الروح الانساني **فصل** الروح الانساني
هي التي يتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة
مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة) وذلك لانا لا نشك في انا نتصور المعقولات







الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكثرة والكيف وغيرهما امثال المعقولات
حال كونها في العقل لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او تجزية
وانقسام او نحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها في جسم او جسماني
فتعين ان يكون في مجرد هو الروح الانساني فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا
عن اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التي يصلح لان يحمل على كثيرين
معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل والقوى الجسمانية والقوة الجسمانية
لا تدركها اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها
للعقل (وذلك) الادراك (بقوة لها تسمى العقل النظري) وهو حالة للعقل
بها يستفيد العلوم من المبادي العالية (وهذه الروح كمرآة وهذا العقل
النظري كصقالها وهذه المعقولات يرتسم فيها من الفيض الالهي كما يرتسم الاشباح
في المرايا الصقيلة) وذلك بشرطين احدهما ان يكون باقية على صقالتها واليه اشار
بقوله (اذا لم يفسد صقالتها الطبع) وثانيهما ان لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع
الارتسام واشار اليه بقوله (ولم يعرض بجهتها) اى في جهة من محاذيات (صقالتها
عن التوجه (الى الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس
والتخيل) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا اعرضت عن هذه و
توجهت تلقاء عالم الامر لحظت عالم الملكوت الاعلى) وهو عالم المجردات ذاتا و
فعلا (واتصلت باللذة العليا) هي تصورات حقايقها والتصديقات اليقينية
القطعية باحوالها اذ المانع عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها في تلك
العلائق الردية والعوائق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها لانهم

النفس و حقيقتها من عالم الملكوت و كونها في هذا العالم و ربطها بالبدن
لعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع يفيض عليها ما يناسب بما يستعد له
الخاص من الكمالات اذ لا بخل و لا حجاب هناك **فصل** لما بين احوال النفوس
الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض منها
فقال (الروح القدسية) (لا يشغلها) في اكثر الاوقات (جهة تحته) وهي
التعلق بالسفليات و ملايمات الحواس (عن جهة فوقه) وهي الارتباط بالعلويات و تحصيل
المرام و ذلك لشدة صفائها بخصوصيات الاوقات و الاحوال و يحتمل انها
انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي في جميع الاوقات و الاحوال
يحتمل ان يقال انه بحيث تحاذيها و تقابلها الجهتان و لا يحجب واحدة منهما عن الاخرى
و ذلك لفرط قوتها في الصفائية و الصفة كانا نسمع و نرى في حالة واحدة
و لا يكون السمع مانعا عن الرؤية و لا الرؤية مانعا عنه بالكلية (و انه لا يستغرق
الحس الظاهر حسها الباطن) فان شان اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور
الخارجية باستعمال الحواس الظاهرة فيها انها تغفل عن استعمال الحواس الباطنة
فانها اذا كانت ملتفتة الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قويها الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا يمنع اعمال بعض قويها عن اعمال الاخرى
(و انه قد يتعدى تاثيرها) اي قد يتجاوز تاثير النفوس القوية بخصوصيتها (عن بدنها
الى اجسام العالم و ما فيه) و يكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجساد
تؤثر في بدنها كذلك تؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشير اليه سابقا (و يقبل
المعقولات من الروح الملكية) فانها تستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة





فكر و نظر سواء تمثل لها الملك و لم يتمثل (و بلا تعليم من الناس) فانه لما كملت
صفائها ينعكس عليها ما في المبادي العالية من العلوم و الادراكات بلا معلم
واحد من الناس **فصل** الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن
غابت عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحد و ان
تلك القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة و ان اشتغال النفس الضعيفة
ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخرى فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن الامور
الخارجية المحسوسة فلا يثبت حقها من الاستثبات و كذلك اشتغالها بالظاهر
كما اشار اليه بقوله (و اذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن و اذا ركنت) من بين
الحس الظاهر (الى مشعر) هو جنس لجزء منه و كونها تاما (غابت عن الاخر) المركون
عنه و ضعف اعمالها اياه (و اذا جذبت من الحس) (الباطن الى قوة) منه
(غابت) عن قوة (اخرى فلذلك) اي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة
على مراعاة الجهتين و استعمال القوتين (البصر) اي ادراك القوة الباصرة يختل
اي ينقص (بالسمع) باعمالها القوة السامعة (و الخوف يشغل عن الشهوة)
يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية و اذا تحرك
ما يقتضيه و كذلك الشهوة (يشغل عن الغضب و الفكر) الذي هو الترتيب المخصوص
لاستعمال ما للنفس من علوم (يصد عن الذكر) الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول
عنه و يمكن ان يراد بالذكر الذكر اللساني (و كذلك الشكوى يصرف) النفس (عن الفكر و
الروح القدسية لا يشغلها شان عن شان) ليس هذا ما تقدم بعينه لان
ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق و هذا اعم كما لا يخفى

فصل (في الحس المشترك) وهو التجويف الاول من البطن الاول من البطون الثلثة
واشتراكه (بين الباطن والظاهر) اما الاول فلانه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه
من الخارج الذي هو الظاهر وينتهي اليه الاحساس كما انه هو مورد للصور الواردة
عليه من الداخل الذي هو الباطن واما الثاني فلانه منبت لبعض اعصاب الحواس الظاهرة
كما انه محل للحس المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين
الباطن والظاهر وهو ظاهر (وهي مجمع تادية الحواس) اي مجمع الصور المتادية
من طرق الحواس فان الروح المصبوب في الدماغ كراس عين ينشعب منه خمسة انهار وهي اعصاب
الحواس الخمسة والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات
انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ و
النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال
فيدركها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان النائم وكذا جماعة من المرضى
وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او بغلبة المرض او بغير ذلك صورا
لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون في مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس
المشترك ويرد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر شرطا لادراك
الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فاذا لم يتعطل او لم يعرض لها عارض ادرك
المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان
المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض
يحسون ما لا يحس الحاضرون عندهم فلا يكون تعطيل الحواس وعدم الآفة شرطا





لادراك الحس المشترك (وعندها يرتسم صورة ما يتحرك بالعجلة كالشعلة الجوالة
وقطرة المطر (فيبقى الصور محفوظة فيها وان زالت) عن المحاذاة (حتى يحس كخط مستقيم
او كخط مستدير من غير ان يكون كذلك) هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك وتقريرها
ان الموجود في الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة نراها كخط مستقيم او مستدير ورؤية
النقطة كالخط ليس الا لاتصال ارتساماتها في حس بان يكون صورها
مرتسمة في ذلك الحس حال وقوعها في حد من حدود المسافة ثم يزول عن
ذلك الحد ووقع في حد آخر قبل ان ينمحي صورتها عن ذلك الحس فادراكها
كائنة في الحد الذي كان فيه وكائنة في الحد الذي صار اليه فاتصلت صورتها كائنة
في هذا الحد بصورتها كائنة في حد آخر فيراها امتدادا مستقيما او مستديرا واتصال
تلك الارتسامات ليس في حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه يجب مقابلتها في
حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال
للارتسام في البصر فتعين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر اذ لا
نسلم ان ارتسام النقطة فيه يجب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى
اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول
ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس المشترك بعينه ولا بد لابطال هذا
من دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة (الا
ان ذلك لا يطول ثباته فيها) فما دام مبدأ ذلك الانطباع متحققا وهو كون
النقطة متحركة مثلا كانت تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى ذلك المبدأ
انتفى ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات وانتقل من المشاهدة الى التخيل

والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك (ان هذه القوة ايضا مكان في
محل) لتقرير الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة (عند النوم فان المدرك
المشاهد (بالحقيقة هو ما يتقرر ويحصل صورته (فيها) كما بيّنا آنفا (سواء
ورد عليها من خارج) من قبل الحواس الظاهرة (او وصل اليها من داخل) من طريق
الحس الباطن (فما يتقرر فيها حصل مشاهدا) ولا مدخل لاختلاف تفسير الخارج
والداخل فان امتنعها الحس الظاهر) تفصيل وبيان لورود الصور عليها من
الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها او شغلها بورود مدركاته
عليها (تعطلت عن الباطن) لما سبق من ان القوة العامة اذا كنت الى امر غابت
عن الاخر (واذا عطلها الظاهر) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس
القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي تضعف وتشغل
النفس عن الفكر (تمكن منها) اي من ايراد الصور على هذه القوة (الباطن) وهو
القوة المتخيلة بمعونة الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك ان الصور الباطنة مخزونة
محفوظة في الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من
القوة المتخيلة بتوسيط الخيال لان محل تصرفات القوة المتخيلة بالتحليل و
التركيب لا يكون الا الصور المخزونة في الخيال (الذي لا يهدأ) اي لا يسكن عن فعله
الخاص حين انقطاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل والفكر
او شيء من التشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن خاص
فعلها فيقوى و يقبل على المصورة ويستعملها او المصورة بنفسها يتوجه اليها
(فيتثبت) اي الباطن (فيها) اي في القوة التي هي الحس المشترك (مثل ما يحصل في





الباطن) وهو الصور التي كانت مخزونة في القوة المصورة (حتى يصير مشاهدا)
فيرى كانه موجود خارجا (كما في النوم) وبعض الامراض (ولربما جذب الباطن جاذب
عطف على جملة تمكن منها الباطن جزؤها (جدا) اي قويا وبالغ في شغله (فتعدل
حركة الباطن اشتدادا) وانجذب نحوه انجذابا قويا (يستولي) تلك الحركة التي هي
كناية عن الانجذاب (سلطانه) اي سلطان الاشتداد وقوته (فحينئذ لا يخلو
من وجهين اما ان يعدل العقل حركته) اي يزيل شدة الحركة وقوتها (وبعثا
غليانه) اي يكسر سورته واما ان يعجز عنه اي عن التعديل (فيغرب العقل و يغيب
(عن جواره) وتخليته بطبعه (فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي
تمثل في الخيال قوة مباشرتها) اي حالة بها يجعل الصور مرتسمة في هذه المرآة
التي هي الحس المشترك (فيتصور فيها الصور المتخيلة فيصير مشاهدة) محسوسة كما في المرض
هذه الحالة (لمن يغلب في باطنه استشعار امر ويمكن خوف فيسمع اصواتا او يبصر
اشخاصا) وهذه تكون في اليقظة (وهذا التسلط ربما قوي على الباطن و
قصر عنه يد الظاهر) يعني ان القوة المتخيلة قد تكون في بعض الناس شديدة
جدا غالبة بحيث لا يستولي عليها الحواس الظاهرة وتكون لنفوسهم ايضا
قوة فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم (فلاح فيه) اي في
الباطن وهو الحس المشترك شيء من ادراك الملكوت الاعلى) كاحوال الامور الآتية
(فاخبر بالغيب) وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يغيبوا
آخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون
الشيء بحاله وقد يتخيل لهم مثاله للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه

قد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه خطابات من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة
يحفظ ويتلى فهذه الحالات لا يجة حليتهم في اليقظة وكما يلوح في النوم عند هداة

الحواس وسكون المشاعر) بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة
لان يفيض عليها ما ارتسم فيها (فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا
بحالها) بان يثبت النفس صورة ما راته حق الاستثبات وتمكنت في الحافظة
تمكنا جيدا على وجهها وصورتها (فلم يحتج الى عبارة) وانتقال من الفرع الى
الاصل اذ لم يتحقق الفرع حينئذ واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت الاعلى
كليات والفائض على النفس منها ايضا كلي كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس
من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون مشاهدا في حالة
النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا التي لا يحتاج الى التعبير هي
ما كان الكلي الفائض فيها على النفس من الملكوت منحصرا في الخارج الجزئي
الحاصل في الحس المشترك فالفائض على النفس كالشخص الانساني الفاضل المليح
الاحمر المتوطن في بلد كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد
مثلا وهو الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا محمد
قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا
يكون مجردة عن صنعة لقوة خيالية او وهمية او غيرها وتفيض عليها
عن العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منظم دفعة واحدة
ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية مفصلا منضما بعبارة مسموعة ويحمل في
فهذا القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة وهو الصور الجزئية





ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيضان صورته الكلية
على النفس من المبادي العالية امر اله مناسبة مخصوصة بما فيها من الصلبة
والملتية وغيرهما من النسب فيحتاج الى عبارة كما في محاكاة القوة المتخيلة
لما فاض على النفس قلنا ان المراد انه اذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت
وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها وما لاح عليها منها على وجهها وظاهر
انها على ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن بقي ههنا شيء وهو ان صور الملكوت
قد يحصل في النفس مجردة ثم يتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما
سيصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون الملك والوحي بادي الى قواه المدركة من
وجهين ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطها الحافظ
مع انها تحتاج الى تعبير (وربما انقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي
نفسه الى امور تجانسه) لان النفس لم تثبته على ما ينبغي والقوة المتخيلة يواري كل مفرد
من المرئي بخيال مفردا ومركب فلا جرم المحاكي حتى يرى هناك محاكاة مخصوصة و
ينتقل منها الى مثلها او ضدها او شيء اخر بينهما ادنى مناسبة لاسباب
لا يعرف ما هي وكيف هي وكان اثبات النفس في ذاتها لما يراها اضعف من اثبات
المصورة والمذكرة لما يورده التخيل فلم يثبت في الذاكرة ما راه النفس ويثبت فيها ما
حوكي به (فيحتاج الى التعبير) الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان
تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من الاصل الى الفرع
لمناسبة كذلك يمكن لها ان ينتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو
من كانت همته مشغولة بما راى فاذا نام بقي الشغل به بحاله فاخذت القوة المتخيلة

وكل مركب من المرئي بخيال
مفردا او مركب

محاكية بعكس ما حاكت (والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع)
الظاهر ان الحدس المذكور في تعريف التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشائه فتفسير التعبير
به لا يخلو عن المساهلة وقد عبر الشيخ العربي قدس سره العزيز التعبير بالجواز من
صورة ما راٰه الى امر اخر قال الشيخ في الشفا ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في
العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في علم الباري تعالى والملئكة
العقلية من جهة وموجودة في نفس الملائكة السماوية من جهة وستتضح لك
الجهتان في موضع اخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها
للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل اما لانغماسها في
الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى
فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة بما ثمة فيكون اولى ما يتصل بها ما يتصل
بذلك الانسان او بذويه او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام التي يذكر
تختص بالانسان الذي حلم بها وبمن يليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له
ومن كانت همته مصالح الناس راٰها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها ما دون فيها
او يجب ان يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يعرض
على النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة
قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها منها طبيعية
ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بما زحت قوى الاخلاط للروح التي
يبسطها القوى المصورة والمتخيلة فانها اولى شيء انما يحكيها وتشتغل بها
وتحكي ايضا الالام ما يكون في البدن واعراضه مثل ما يكون عند ما يتحرك





القوة الدافعة الى المني الى الدفع فان المتخيلة ح يحاكي صورا من شان النفس ان
يميل الى مجامعتها ومن كان به جوع حكى له ماكولات ومن كان به حاجة الى دفع
الفضل حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يسخن او يبرد بسبب حر او برد حكى له
ان ذلك العضو منه يوضع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون في هيئة
النفس وقت اليقظة شيء تصرفت النفس الى تاملها وتدبيرها واذا نام اخذت المتخيلة
تحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون
في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد تكون ايضا من تاثيرات الاجرام
السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل
بحسب الاستعداد لا بسبب عن تمثل شيء عن عالم الغيب وفيما الذي يحتاج ان يعبر و
يتاول فهو ما لم ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج و
ان له دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير و
السكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما
يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت
ساكنة وحركات الاخلاط تكون قد هدأت القوة المتخيلة في حال النوم
في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة
بل متمكنة منهما فالحري ان تخدمها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا
محالة فيما يرد عليها من ذلك ان يرتسم صورته في هذه القوى ارتساما
صالحا اما هي بنفسها او محاكاتها ويجب ان يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم
امزجة فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج

وان كان يقبل سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والحاد المزاج مشوش الحركات و
البارد المزاج بليد فاصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة
ان يجعل التخيل ردي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون حاله حال خيال
من فسد مزاجه **فصل** ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل
لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس
من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى (ولا من شأن المعقول من
حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض
المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق (ولن يتم الاحساس
الا بالة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة) لانه
قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات
في الحس المشترك والاحساس الباطني انما يحصل عند حصول صورها في القوى الباطنة
ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني
المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية
او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها فيما به الادراك
فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العيني عنده ولا شك ان النفس يستحيل
ان تكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون حارا وباردا
عند تصور الحرارة والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا
محالة يكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا حال باقي الكيفيات المحسوسة و
اما المبصرات فهي وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا ان هذه الصورة منقسمة





الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس وتميز بينها كما اذا ابصرنا زيدا
فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع كالعينين
فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهته لم يحل البصري فيهما وكذلك
البصرى فيهما لمتباينان بالوضع فلا يرتسم تلك الصورة الا في منقسم كذلك
وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس و
مدركها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة
هي الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان وغيرها
ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا حل في امر خارجي وكان
منقسما الى اجزاء متباينة الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما
استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع
اذا حلت في شيء انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول
الصورة في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية
تفارقها الخارجية في انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول في مادة هي
اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما
ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعى شامل
لجميع انواع الاحساس (ولن يتم الادراك العقلي بالة جسمانية فان المتصور
منها مخصوص والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم) تقريره انا ندرك
الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم هو
الة جسمانية لان المتصور منها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك العقلي

بالالة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحالة في الالات الجسمانية
متعينة بسبب تعين محلها فمسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في
الجسمانيات او في المجردات كذلك وان اريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن
التعين الناشئ عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز ان يكون مشتركا في حد ذاتها متعينة
بسبب انطباعها في جسماني كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة
المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها (بل الروح الانساني التي تتلقى
المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز) لما سلف بيانه (ولا متمكن في
وهم) لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك
(ولا مدرك بالحس) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وذا ليس كذلك
(لانه من حيز عالم الامر) والظاهر ان قوله لانه من حيز الامر دليل لجميع ما
ذكر من المدعيات الاربع **فصل** (الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق) العالم
اسم لما نعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى
بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والامور
القائمة بها ومدركات الحواس لا تخلو عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم
الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل
كما اشار اليه الشيخ بقوله (والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر) اذ مدركات العقل
اما كليات حقائق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب حقيقة كلية
حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر عندهم فلا
يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور





المحال فلا يصح قوله والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون
مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلاء وشريك
الباري تعالى فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك الباري يتصور بان شيئا
له صفات مثل صفات الباري واما ان يكون مركبا مثل ان يطير انسان فانا نتصور
او لا جزئيه اللذين هما غير محال ثم نتصور بين ذينك الجزئين تأليفا مخصوصا
على قياس التأليف الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الا ان ذلك
التأليف من جهة ما يوجد فنتصور هذا التأليف الذي هو محال بل من حيث انه
محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعتبر له نسبة
مخصوصة الى الموجود وتصرف العقل في ما هو من عالم الامر اعم من ان يكون
مدركا منه او بالمقايسة اليه لا يقال العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر
الى غير ذلك من المفهومات والحكم على الشيء من دون تصوره محال فيكون من مدركات
العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض او سلوب واضافات وليس شيء
منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط
بها الافهام ويحوم حولها الاوهام (وما هو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية
ذات الحق بالذات (فهو محجوب عن الحس والعقل) لما بينا (وليس حجابه غير انكشافه)
الذي هو ظهوره اما بالذات وبالايات والمظاهر التي لا تعد ولا تحصى **فان
قيل** قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها سبعمأة وفي بعضها سبعين الفا مع ان
الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة

هو تأليف مخصوص ان
التأليف من جهة ما هو
تأليف من جهة ما

مذكر عدد لا يراد به الحصر بل التكثير وكيف جعل الحجاب منحصرا في انكشافه قلنا
ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو
الظهور وتقييده بالنسب والاضافات ولا نهاية لها ولمراتبها فمن تقيد بمرتبة
من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن
الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى
المحجوب حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف والظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته
تعالى (كالشمس) فان كثرة نورها وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها
بجرمها فاذا احتجب حجابا باقوى الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها
ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لو انتقبت يسيرا) اي انتقابا قليلا ضعيفا
(لاستعلنت) استعلانا كبيرا وظهرت ظهورا قويا **فصل** (الذات الاحدية
لا سبيل الى ادراكها) بخصوصها (بل تدرك بصفاتها) على وجه العموم (وغاية
السبيل اليه الاستبصار) والادراك (بان لا سبيل اليها) لانه يجوز ان يكون
مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة
ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك كما قيل
العجز عن درك الادراك ادراك (تعالى عما يصفه الجاهلون) ويقول الظالمون
علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا الله تعالى واياكم
ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا في زمرتهم **فصل في** (الملائكة) التي هي
المبادي المفارقة (ذوات حقيقية) غير مفتقرة الى شيء اصلا (ولها ذوات





بحسب قياس الى الناس (واما ذواتها الحقيقية فامرية) مطلقا بخلاف ذواتها
المضافة الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود من وجودات
الموجودات المشاهدة ولا شك انها مادية (وانما يلاقيها) في اليقظة ملاقاة
روحانية مخصوصة (من القوى البشرية) التي هي النفوس الناطقة المجردة (ذو الروح
الانسانية القدسية) المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد
نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص الناس بقبول الفيض من
المبدأ المفارق والاتصال بذلك المبدأ متفاوت شدة وضعفا فمنهم من
يشتد فيه ذلك الاستعداد غايته حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل
الفعال والى ان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم بل يكون كانه قد حصل جميع
العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء حصلت عنده بفكره
كانه قد علم كل شيء من تلقاء نفسه وهذه القوة هي اعلى مراتب القوة الانسانية
تسمى قوة قدسية (فاذا تخاطبنا) تمثل وكناية عن الافادة والاستفادة (انجذب
الحس الباطن والظاهر الى فوق) وتراءى العقل المختص به المتعلق بالتحت فيفيض
على المتخيلة ما يفيض على النفس الناطقة القدسية فيحاكيه المتخيلة بامثلة
محسوسة (فتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها) الروح الانساني او بحسب
ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو
الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملابسات الحواس و
تقدسه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متخيلا حتى
يلزم استحالته بل تمثله هو ان يصير تلك الصورة المثالية الة يتأدى

بها المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس
المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام من رآني فقد رآني
فقد رآني اي راى صورة ومثالا ادى بها المعنى الذي في نفسي الناطقة لانه
لانه راى جبرئيل بنحو واذا تصور المجرد بصورة خيالية (صير ملكا على غير صورته
اي على هيئة لا يكون الملك عليها في حد ذاته (وسمع كلامه بعد ما هو وحي) يلقي
في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحي بالموحى اليه او يكون
لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحي به او لا مع الظهور
فهذه طرق ثلثة موصلة الى المعارف الفيضية لا من طريق الكسب الاولى
وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة غيبية فيصيبه من غير ان
يظهر الموحي به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى
اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي
المكاشفة وهو المعرفة الانكشافية التي تكون مع ظهور الموحي ثم انحاء المكاشفة
قسمان انحاء الصنع وانحاء النطق فمن الانحاء الصنعي ان يتمثل للموحى اليه صحف
مكتوبة مفرقة من عالم الغيب اما في انسلاب بين النوم واليقظة او في يقظة
صريحة يقرؤها ويستفيد منها المعارف وهذا النحو من الوحي قليل الغلط
كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يتمثل مثل صورة عجيبة على احوال
غريبة واوضاع مخصوصة محاكية لما يتادى اليها من المعارف والغلط في
هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون التصريح منه قليلا والانحاء النطقي
قسمان هيئات وعيان اما الهيئات فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما





مفهوما ولا يشاهد احدا متكلما وان احوال نبينا عليه السلام في مبادي الوحي
كان على هذا الوجه **واما** العيان فهو ان يشاهد المتكلم ويسمع كلامه اما
في صورة الانسان كما رأى نبينا عليه السلام جبرئيل عليه السلام في صورة
دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية واما في صورة غير انسان كما
كان يراه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والانحاء النطقي يكون الاكثر منه محكما
صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التأويل **الثالثة** وحي الاتحاد
وهو ان يتصل الموحي الى الموحى اليه اتصالا لا اعتباريا وجدانيا يتقوم به الموحى
اليه فيتنور بنوره ويتروح بروحه ويصير سلطانا عليه نازلا به بجنوده فيا
بطش به ويسمع سمعه به ويبصر بصره به وينطق لسانه به والكلام وان كان
يجري على لسانه ويظهر من صورته الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة
ومنه قوله عليه السلام لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته
فكنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي
يمشي عليها ومنه قول علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية و
لكن بقوة ربانية (و) تفسيره (الوحي) بانه (الوح) اي اشراق (من مراد الملك
اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق قصده بحصولها (للروح الانساني بلا
واسطة) يتناول الاقسام الثلثة (وذلك) الاشراق (هو الكلام الحقيقي) فان
الكلام وان اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما
تأملنا في حقيقته وجردناه عن الخصوصيات وجدناه شيئا به يحصل الصورة الحاصلة
في باطن من تصدى للاعلام والافاضة بباطن من تصدى للاستعلام والاستفاضة

كما اشار اليه بقوله (فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب في باطن
المخاطب ليصير مثله) في ان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للاخر من النفوس
العلية (فاذا عجز المخاطب) المفيد (عن مس باطن المخاطب) المستفيد (بباطنه
من الخاتم الختم فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين)
اي رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه الى باطن المستفيد
(فتكلم بالصوت او كتب اشارة) واذا كان المخاطب) المفيد (روحا لا حجاب بينه
وبين الروح) المستفيد ولا يحل هناك (اطلع عليه) اي ظهر على الروح المستفيد
(اطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس (على الماء الصافي) فكما ان الشمس اذا ظهرت
عليه حصل صورتها بكيفيتها فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح
(فانتقش منه) وتمثل حقيقته عنده (لكن المنتقش في الروح من شانه ان
يترشح الى الحس الباطن اذا كان قويا) كما سيجيء بيانه لا على انه ينتقل في نفسه من
المتخيلة الى المتخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا يعد القوة المتخيلة لان يفيض
عليها مكتوفا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا
يعد النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا (فينطبع) ذلك المنتقش (في
القوة المذكورة) التي هي الحس المشترك (فيشاهد) مثل ما شاهدتها الوارد عليها
من خارج (فيكون الموحى اليه متصل بالملك بباطنه) متعلق بالموحى اليه
اي الموحى اليه بباطنه يتصل بالملك الموحي اتصالا عقليا (ويتلقى) الموحى
اليه (وحيه) الذي هو الامر الكلي بباطنه ثم يتمثل الملك له صورة محسوسة
حاصلة في القوة المتخيلة (وكلامه اصوات مسموعة) متخيلة (فيكون الملك





الوحي يتأدى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين) كما قرر لكن الحاصل في العقل يكون
امرا واحدا ثابتا بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل ويحتمل
ان يقال انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على
وجه يفيض ابتداء على القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض على
النفس الناطقة اولا فعلى هذا يتأدى الملك والوحي الى قوته المدركة من وجه
واحد (ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ثم يرى الموحى اليه
ويشاهد) كما روي عن النبي صلى الله عليه انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك
وتربد وجهه فلما اتلي عنه رفع راسه يعني ان هيئة الخطاب وابهة وحي ذي
الجلال اخذت بمجامع قلبه وثقل القول الذي اوحى اليه ادهشه عن العلم
قال الله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد
القول المنزل بينا ملقى في الروع واضحا موقع المسموع والوحي اما ان يكون بحيث
يرد الموحى اليه من الطباع البشرية الى الصفات الملكية كما اشار اليه النبي عليه السلام
حيث قال احيانا يأتيني يعني الوحي مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني
وقد وعيت عنه ما قال او يكون بحيث يرد فيه الملك الى اوضاع البشر فيتكلم كما
اشار اليه ايضا عليه السلام حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا
فيكلمني فيعلم من هذا ان في بعض اوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى اليه
لا في جميعها **فصل** لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتاب ضمنا والمراد منها
لا يتبين معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه وبين ما هو المراد منها فقال
(لا تظن ان القلم الاعلى جماد ما او اللوح بسيط او الكتاب نقش مرقوم) لان القلم هو

الصادر الاول على ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه والصادر الاول
عند الحكماء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم الذي جاد به
ولا شك ان اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون معنا
المتناسب منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما
(بل القلم ملك روحاني) هو العقل (واللوح ملك روحاني) مجرد هو النفس
(والكتابة تصوير الحقائق) مفصلة في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة
كما ان الكتابة المحسوسة ايضا هي تصوير النفوس في اللوح مثلا (فالقلم يلقي
ما في الامر) اي ما في علمه تعالى ويحتمل ان يقال ان القلم يلقي ما في الامر معناه
اي ما في نفس الشيء (من المعاني) واحواله المختصة به اما بطريقة الاشراق
من المبدأ الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب العلم بمسبباتها
(ويستودعه اللوح) اي يطلب الروح بالقابلية الذاتية ان يودع ويخزن
عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة الروحانية) اي بتصوير القلم اياه فيه ويحتمل
ان يكون يستودعه بمعنى يودعه يعني ان القلم يودع ما في الامر في اللوح
بالكتابة الروحانية واياما كان ففيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا لان
الكتابة لا يتصور الا عند الترتيب في التفصيل (فينبعث القضاء) الذي هو عبارة
عن العلم بوجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع (من القلم) لان القلم الذي هو العقل الاول اول عالم العقول وبتوسطه
وانتقاشه بصور الحقائق كلها لانها على وجه الاجمال هنا وبلغ في العقول
ملحقا منتقشا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور التي





هي القضاء بسبب العلم فحط عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء
عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال (و ينبعث التقدير من اللوح) وفي بعض النسخ والقدر وذلك لان
القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي الى الوجود العيني باسبابها
وشرائطها على الوجه الذي تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل في
المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق في العين ثانيا كما سنشير اليه وكان
ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس فيها تنزل بل وجودها
في العقول والواجب في مرتبة واحدة هي الاجمال الصرف واذا حصلت في
اللوح صارت مفصلة فلا جرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند
الاشاعرة عبارة عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها
المخصوصة اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد) وهو العلم الواحدي
البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي بعينها حاصلة في العقول
على الوجه الذي حصل فيه (والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل) اذ التقدير
لا يتحقق الا بالتنزيل في المراتب (يقدر) اي يمثل ما يقتضيه قابليات الاشياء
(معلوم) بعلم الحق انه هو الاصلح في نظام الكل (وفيها) اي في تلك
المرتبة التي هي التقدير (ينسخ المقدور وينتقل من الاجمال الى الملائكة التي
في السموات) وهي نفوسها البصيرة مفصلة (ثم يفيض ويصل الى الملائكة
التي في الارضين) وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا اخر تنزل الامر بعلمه
(ثم يحصل المقدر في الوجود) فان العالم الكبير نوع مشابه بالعالم الصغير

الذي هو شخص من الانسان امكان ان لفعله مراتب حصوله لروحه في غاية الاجمال كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا مخطرا بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا في قوته الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادة اظهارها فيه كذلك لما يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كليا في نفوس الفلكية المجردة وجزئية في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجود في النفس **فصل** (السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا) لانه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السببية لم تكن واجبة لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا ممتنعة بالذات والا لم يصر سببا فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته لسبب اخر وهكذا (حتى ينتهي الى مبدء يترتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها) فان قيل يجوز ان يكون الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدء يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدم عدما سابقا والا يلزم ان يكون سببيته حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم الطاري علة له فيجب ان يوجد اولا ثم يتقدم فيحقق مرحلة الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى سبب الاسباب **لا يقال** كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدء مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها وترجيح احد المتساويين على الاخر فذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية **قلنا** ان الاسباب

[illegible]





كل حادث سلسلتين احديهما طولية وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال (فلن يحدث في عالم الكون والفساد طبعا حادثا واختيارا حادثا الا عن سبب وينتهي الى مسبب الاسباب) فان قيل اذا كان السبب قبل بها يكون مسببا ايضا قديما والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث عنه في البين قلنا يجوز ان يقتضي بعض من القدماء امرا يقتضي التجدد والتعاقب اي يجوز ان يقتضي ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا يقبل تلك الماهية الوجود في اكثر من ان واحد مع ان وجودها هو المقتضي للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فيحقق الحوادث وصارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام حتى يتخلص عن مضايق الاوهام (ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدءا فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده النفع مثلا في الامر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره والا يتوقف عليه اذ الاختيار الثاني ايضا فرع لاعتقاد اخر وننقل الكلام اليه ويتسلسل فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التي ليست باختياره (ويستند تلك الاسباب الى الترتيب) الذي في حركات الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لنفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا (والترتيب يستند الى التقدير) اي الترتيب الخارجي يتوقف على الترتيب في مرتبة العلم كما اشير اليه (والتقدير) الذي هو ذلك الترتيب المخصوص في المراتب

(يستند الى القضاء) الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان الشيء لا يكون الا
منه (والقضاء ينبعث عن الامر) الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو
محل القضاء متاخر عنه فتاخر القضاء عنه بالطريق الاولى (وكل شيء مقدر) قال
الله تعالى (انا كل شيء خلقناه بقدر) اي خلق كل شيء بمقدار يقتضيه الاستحقاق
الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجودها
او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الاطلاق
لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن
فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا الاستحقاق
هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر **فصل**
لما بين استناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو راي اهل الحق
وكان المعتزلة يتوهمون ان لا مدخل للقضاء والقدر للافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال
(فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء) اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته
من غير استناد الى امر اخر خارج عن ذاته (استكشف عن اختياره) وهو تعلق ارادته
به (و) قيل (هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث
فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده) وليس كذلك اذ نعلم بالضرورة
انه لم يكن في بعض من هذا الزمان (و يلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار
لا ينفك عنه) اي لا يقدر على انفكاكه عنه وهو باطل اذ كل من اراد شيئا او اختار





يمكن ان لا يريد (ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره) لان المفروض انه غير
حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن
صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك
يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلي وفيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر عنه بل
على انه صادر عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار ونفي الخاص لا يستلزم نفي
العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا
صرفا بل يتطرق اليه شائبة الايجاب فيجوز ان يرجع ضمير غيره الى الاختيار
فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تامل (وان كان حادثا ولكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب اقتضاه) لان المفروض ان معلوله حادث (و
محدث احدثه) وذلك الحادث الذي به يصير الانسان فاعلا اما اختيار اخر صادر
عنه او غيره فان كان الاول ينتقل الكلام الى ذلك ويتسلسل والبيان انه يؤول
(فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية) وهو
خلاف الواقع (او يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار) وهو لا يمكن ان يكون من ذاته
فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه (فيكون محمولا على
ذلك الاختيار من غيره) كان ذلك الاختيار حامل له يوصله الى فعله (و
ينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره) وتلك الاسباب
لا يذهب الى غير النهاية (فينتهي الى الاختيار الازلي) وهو علمه القديم
(الذي اوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه) لان الاشياء صادرة
عن ذاته لذاته لانه يجب ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء

والا لم يتحقق شيء اصلا واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها تحققه والا
يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة
مع ذلك الواحد نقول انهما يجب ان يكونا علة تامة لواحد آخر مثلا منهما
لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر ان له تعالى علما
بالاشياء علما سابقا على صدورها منه فكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه
صادر منها فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي وكل
فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذا يكون الاشياء
كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلية اما ابتداء او بواسطة
واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء فلان معلوماته من حيث هي
كذلك مقتضى لذاته ومطلوب له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم
من حيث انه معلوم له مراد له فيكون عين علمه تعالى فيكون متقدما بالذات
على وجودات الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه
تعالى يوجب ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي عليه الكل ترتيب خارجي
وهو فرع وتابع للترتيب العقلي (فانه ان انتهى الى اختيار حادث جاد الكلام من الراس
بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث آخر وهو ايضا من ثالث وهلم
جرا فيتسلسل الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي (فتبين من هذا) وظهر
مما نقله (ان كل كائن) حادث (من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة
الازلية) **فصل** لما كان مذهب اهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنافين





في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة المرئي في
العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين
كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع آخر فوق
الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل
هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها
والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ اراد ان يبين ما هو مذهب
اهل الحق فقال (كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان
والعام لا يقع عليه رؤية ولا يصلك) اي لا يدرك ولا يحاط (بحسه) كما لا يخفى
(اما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال
واسم المشاهدة يقع على ادراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها
من غير واسطة استدلال) ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى
فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة الا على ادراك المجرد عن علم
وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا
توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان
اراد انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة
الى الاستدلال لما اشار اليه بقوله (فان الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال
لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا احتاج

الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعد حصوله
فلا ثم لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف
على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخلو عن تحكم
الآن يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكامل
هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي
فكانه لم يحضر (والغائب ينال بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل
غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك
فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا (وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانه
بلا شك فليس بغائب) يرد عليه ما تقدم انفا فلا يفيد (فكل موجود
ليس بغائب فهو شاهد) اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخ عنهما فاذا انتفى
الغيبوبة تعين الحضور (فادراك المشاهد هو المشاهد اما بمباشرة
وملاقاة) كما في ادراك اللامسة والذائقة اذ لابد في كل منهما من ان يصل
الحامل للكيفية المدركة اى القوة المدركة مثلا يجب في ادراك اللمس من
ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها (واما من غير مباشرة
وملاقاة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو الرؤية) فيه تامل لان الرؤية
كما حصلنا ما ههنا يلزمها ان يكون من غير مباشرة وملاقاة واما ان كل
ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير
مباشرة وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم (والحق الاول لا يخفى عليه فانه
ليس ذلك بالاستدلال كما سبق (فيجاز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته





فاذا تجلى لغيره منعنا عن الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلي (كان بلا مباشرة
ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير) ان اراد به ان ينكشف على ذلك الغير
انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى يدرك
بالادراك المخصوص الذي يحصل لنا عند الابصار المسمى بالرؤية فممنوع وما
ذكر في بيانه لا يفيد ولا يجوز المباشرة التي هي اتصال الشخص بشرته الى بشرة
الآخر في حقه تعالى (اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او
مذوقا او غير ذلك) من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته
تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم
فقال (واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر) اى
اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل للعضو البصري (الذي يكون بعد البعث)
بحيثية حصل له الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففي قدرته ايضا ان يخلق
هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من
غير تشبيه ولا تكييف اذ ليس هذا بابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله (ثم يبعد
ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسة ولا محاذاة
تعالى عما يشركون تفسير قوله) يعني ان الكلام الذي ياتي عقيب هذا شرح لقوله
(فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر) هو قوله كل شئ يخفى) فخفاؤه (اما لسقوط حاله
مرتبته (في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما
ان يكون لشدة قوته) وعلو مرتبته (وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه
من وجوده عدما) وقرا (مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا

اى تظهرت لبهاء ذات حسنا) اى عجزت عن ادراكها (وخفى شكله عليها كثيرا) و
يحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان تكون متعلقة للادراك او تصلح
له ولكن تعجز القوى الدراكة عن الاتيان بادراك ماهيتها بان تتعلق بها (واما ان
تكون) خفائه (لستر) يمنع الادراك عن الوصول اليه (والستر اما مباين
كالحائط يحول بين البصر وبين ما ورائه واما غير مباين وهو اما مخلط بحقيقة
الشئ واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية
التى غشيته) اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار
تاويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهى) اى تلك الحقيقة (خفية فيها
اى فى تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق
الغريبة كما يظهر من كلامه بعد هذا فعلى هذا تكون المخالطة الساترة لحقيقة
هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال فتكون الحقيقة خفية فى
المحل والعوارض لا فى العوارض فقط والساتر المخالط لا يخرج عن المحل والحال لانه
اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لها اذ المخالطة التى هى المصاحبة المخصوصة
تقتضى خروج كل منهما عن الاخر فلا يكون جزءا فتعين ان يكون مباينا (و
كذلك) الحال (الساتر الامور المخصوصة) فى كونها محفوفة بمخالطها وامور حالة
فيها (فالعقل يحتاج الى سترها) اى الى ازالة تلك الحجب (عنها حتى تخلص
عن هذه الموانع (فاذا حصل له الخلاص) منها (وصل الى حقائقها والملاصق
مثل الثياب للابس وهو فى حكم المباين) بل هو مباين فصل الملاصق و
المباين يختفيان ويحجلان الشئ مختفيا لتوقفهما الادراك) وجعلهما اياه





موقوفا عندهما لانهما اقرب الى المدرك) فوقع ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى ما
بعدهما المحجوبة بهما فصل الموضوع يخفى الحقيقة الحالة فيه لما يتبع انفعالا
اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالاته الموضوع من اللواحق الغريبة) لان
لاستعدادات المحل واحواله مدخلا فى فيضان احوال مخصوصة عليها على ما
اوضحه بقوله (كالنطفة التى يكتنى صورة الانسانية فاذا كانت كبيرة
معتدلة) لا يميل كيفياتها الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجثة حسين
الصورة) اذ بالكبر يصير جثتها عظيمة وبالاعتدال يتناسب الاعضاء وكيفياتها
فيصير به حسن الصورة (وان كانت بالسنة قليلة كان الشخص المتكون منها بالضد
اى يكون صغير الحجم قبيح الصورة لانتفاء اسباب العظم والحسن (وكذلك يتبع
طباعها المختلفة) اى يتبع اختلاف حقيقة النطفة (احوال غريبة مختلفة
كما يشاهد من الاختلافات التى من انواع الحيوانات فصل القرب) نوعان
صورى وهو قرب (مكانى ومعنوى) فكما ان غاية القرب المكانى هو اتصال
احد الجسمين بالاخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوى هو اتصال
احد الشيئين بالاخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوى بالاتصال
(والحق غير مكانى) لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخلو اما ان يقوم بذاته
او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتى فتعين ان يقوم
بذاته ولا يجوز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب فهو غير متحيز وكذلك
بمتنع غير بساره فيجب ان ينقسم فالانقسام يستلزم التركيب المنافى للوجوب
الذاتى فلا يتصور فيه قرب ولا بعد مكانى (والمعنوى ما اتصال من قبل الوجود

لا ينقسم اصلا لان التحيز بالذات

واما الاتصال من قبل الماهية) اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة
اما من جانب الوجود او من جانب الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية
لان (الاول الحق لا يناسب شيئا بوجه من الوجوه (فى الماهية) اذ لا ماهية
له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شئ مناسبة مخصوصة فى الماهية (
فليس لشئ اليه نسبة اقرب و ابعد فى الماهية) فتعين ان يكون من جانب
الوجود (واتصال الوجود لا يقتضى) فى الواقع (قربا قرب) واشد من قربه
تعالى) بالاشياء يعنى ان طبيعة الاتصال الذى هو القرب لا يقتضى فى الوجود
ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات (وكيف
لا يكون كذلك وهو مبدئ كل وجود ومعطيه) كما سبق بيانه فيكون
جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوى و ارتباط
ذاتى بتلك الوجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذاتها
اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال
بالوجودات و قرب منها (وان حصل بواسطة فللواسطة واسطة) وهو اقرب
من الواسطة والواسطة من حيث هى غير مرتبطة لشئ منها بل من حيث
انها متحققة وتلك الحيثية تكون من الغير (وهو اقرب من الواسطة)
اذ الواسطة تصير بسببه واسطة فليس فيها الاتصال الذاتى كالشمس فانها
اذا تفعل الضوء فى البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس
اقوى من قربه الى الكوة بل لا نسبة بينهما فى القرب كما لا يخفى فلا قرب
اشد من قربه تعالى بالموجودات واذا تمهد ما قررناه (فلا اخفاء بالحق





الاول من قبل سائر ملاصق و مبين) لان الخفاء من هذه الجهة انما يصير فى
الكائنات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا (قد تنزه الحق الاول
عن مخالطة الموضوع) والا يلزم ان يكون محتاجا اليه (وتقدس عن عوارض
الموضوع وعن اللواحق الغريبة فيه لبس فى ذاته) لا يلزم من تنزهه عما
ذكر ان لا يكون له لبس فى ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية ساترة ايا
الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتفية اذ ليس فى الخارج
الا الذات يجب ان ينزع عنها العقل اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما
من حيث اضافتها الى شئ والقول بكونها ساترة له فى غاية الاستبعاد تامل

**فصل** لا وجود اكمل من وجوده) لانه تمام فوق التمام كما مر ولا شئ من
الوجودات كذلك فيكون كل منها (فلا اخفاء به من) جهة (نقص الوجود فهو
فى ذاته ظاهر) اذ اسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتفية بالكلية كما بينه
(واشده ظهوره باطن) وكيف لا يكون كذلك والحال (انه به يظهر كما يظهر بالشمس
فانها تظهر كل خفى) على الابصار و يستبطن عنها الا من خفاء) بل لعجزها عن
ادراكها تفسير الفصل الذى بعده (لا كثرة فى هوية ذات الحق) لان الكثرة فيها
يستلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى (ولا اختلاط له بالاشياء) لا بالحلية
ولا بالمخالطة كما سبق (بل تفرد) فى ذاته (بلا غواش) غريبة وعوارض لا خارجية
(ومن هناك) اى من اجل عدم الاختلاط وتفرده عن العوارض (ظاهرية
وكل كثرة واختلاط فهو يبعد ذاته) لانها معلولة للذات ودنية المعلولية
التاخر (و) يبعد (ظاهريته) ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علم

تعالى بذاته ولا شك في ان كون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد
ظاهريتها والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث
انها اعتبر معها شيء اخر وكل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن) تلك الكثرة
صادرة من ذاته) المجردة (من حيث وحدتها) اي من حيث انها لم يكن معها شيء
(من حيث ظاهريتها) التي هي عين ذاته يعني انه من حيث (هي ظاهرة و
بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها) الذي هو عين ذاته (يظهر كل شيء
فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء) اذ ما من شيء من الاشياء الا وهو يدل
عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل ففي كل شيء له اية تدل على انه واحد
(وهو ظهوره بالايات وبعد ظهوره بالذات) كالانجلى (وظاهريته الثانية
تتصل بالكثرة) اما من قبل اسباب الظهور التي هي الايات واما من قبل من ظهر
ذاته تعالى عليه (وتنبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة) وهي علمه
بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ الظاهرية
الثانية لان العلم بالذات سبب لوجودها في العين ووجودها في العين
سبب لظاهريته الثانية **فصل** لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك
الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور) اي لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء
مستفادا من الامور الصادرة عنه (كما ندرك الاشياء المحسوسة) اي كاستفادتنا
ادراك تلك الاشياء (من جهة حضورها وتاثيرها فينا) اذ لو كان علمه بالاشياء
كذلك فيكون) الاشياء (هي الاسباب لعالمية الحق) وهو باطل لانه يلزم
استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان المنزه عنه ولانه تعالى





بعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته فيكون علمه بالاشياء مستفادا
من علمه بالذات لا من الخارج الى بيان هذا اشار بقوله (بل يجب ان يعلم انه
يدرك الاشياء من ذاته تقدست) لا من الخارج (لانه اذا لحظ ذاته لحظ
القدرة المستقبلة) المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين الذات
كما هو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال الحضرة الاحدية وكانت قدرة
او لازمة لها والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور فلحظا
من القدرة المقدور (فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره) والعلوم
الحاصلة لذاته) وان كانت باجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان
يكون بينها ترتب (اذ يجوز ان يكون بعض العلم سبب البعض فان علم الحق
الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه
اي بان ثوابه (ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعد
الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية في الزمان بل يوجب القبلية
والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة) عند الحكماء (فمنها قبل
بالزمان كالشيخ قبل الصبي) وهو قبل لا يجامع مع البعد اعني انه قبل يكون
نفس قبليته فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد فقد اعتبر في تلك القبلية
اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر بالنسبة الى ما يقع في
اخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث كالجزء الذي هو اول الشهر بالنسبة الى
الجزء الذي هو اخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض الاخر منها
لا ينتقض تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية لان منشأ عدم اجتماع

مع اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لا ان قبلية
السابق بهذا الوجه تقتضى ذلك فانهما لا يجتمعان فى اجزاء الزمان تقدم زمانى وتقدم
بالطبع ولا محذور فى ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع و
تقدما بالزمان وتقدما بالشرف (ويقال قبل بالطبع وهو الذى لا يوجد الاخر دونه
وهو يوجد دون الاخر) اى الذى يكون محتاجا اليه ولا علة موجبة له (مثل الواحد
للاثنين ويقال قبل بالترتيب) اى قبل بالترتيب باعتبار معه الوضع فى المرتبة وهو
اما حسى (كالصف الاول قبل الثانى اذا اخذت من جهة القبلة او عقلى كالجنس بالنسبة
الى النوع اذا اخذت من جانب الاعلى) قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء المتقدم
بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذى ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب
منه وبعضها ابعد واما بعد المطلوب فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب
ويقال قبل بالشرف) وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه (مثل
كون (ابى بكر رضى الله عنه قبل عمر رضى الله ويقال قبل بالذات واستحقاق
الوجود) وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معا فى الزمان
لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب فى ذلك لان وجود ذلك
ووجوبه لم يحصل من هذا واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون
هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب (مثل ارادة الله تعالى وكون
الشيء فانهما يكونان معا لا يتاخر كون الشيء عن ارادة الله فى الزمان) اذ لا
يمكن ان يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب اهل الحق
(لكنه يتاخر فى حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول





كان الشيء فاراد الله) وهذا الترتيب العقلى المصحح لدخول الفاء على المحتاج هو القبلية
المشتركة بين القبل بالذات والقبل بالطبع **فصل** ليس علمه بذاته مغايرا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته كما سبق
بيان ذلك مفصلا (ومنها) اى وفى تلك الصفة التى هى العلم بالكل (الكثرة
الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القدرة
والقوة الغير المتناهية) باعتبار تعلقها بالمقدورات التى لا تحصى (فلا كثرة
فى الذات) اى فلا يلزم من قيام الصفة التى فيها الكثرة بالذات كثرة فى نفس
الذات (بل يكون الكثرة فيما هو (بعد) الذات بعدية ذاتية (فان الصفة
التى هى العلم (بعد الذات لا بالزمان بل بترتيب الوجود) لان الذات علة موجبة
لها (لكن لتلك الكثرة ترتيب سببى) ومسببى (يرتقى) تلك الكثرة وتنتهى
(به) اى بسبب ذلك الترتيب (الى الذات يطول شرحه) وتفصيله ويعلم ذلك
اجمالا من الترتيب الذى فى الموجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب الذى
بينها باعتبار وجوداتها العلمية (والترتيب يجمع الكثرة) المتفرقة (فى سلك
واحد ونظام) والنظام وحدة ما به يصير تلك الكثرة واحدة (فاذا اعتبر
الحق ذاتا وصفاتا كان كلا فى وحدة) هى ذلك النظام (فاذا كان كل كل
يعنى كل مركب (متمثلا فى قدرته وعلمه) ذهب الشيخ ابو على الى ان علمه
تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الايجاد فلو
كنا نفعل الاشياء بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة ولكن ذلك
لان معنى القدرة فينا هو ان يتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق

بالقوة المركزة والالات واذا كان ذلك غير جار في الاول وكان علمه بالمقدورات كافيا
في ان يوجد فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان القدرة مغايرة
للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على
لحظ القدرة المستقلة (ومنها) اي من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل معرفة
معراة عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية (ثم مكتنفة بالمواد) وعوارضها
باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق
المركبة من وجهين احدهما باعتبار ثبوتها في نفس الذات على وجه كلي اجمالي
وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة باللواحق المادية (فهو كل الكل
من حيث صفاته وقد اشتملت عليهما احدية ذاته) يعني ان صفاته مشتملة على
الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل
(نفس الفص الذي بعد) وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه
الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول
مطابقا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع
مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيد بقوله (اذا طابق القول)
اي اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له (ويقال حق للمعتقد) ايضا
اذا طابقه الواقع (ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل) اي في وقت من الاوقات
سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق والنار حق او سيحصل كقولنا القيامة حق والحساب
حق (ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه) وهو ما يكون ماهيته عين
(والاول تعالى حق من جهة المخبر عنه) لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة





مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا (حق من جهة الوجود)
لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا (حق من جهة
انه لا سبيل للبطلان اليه) ولا يتطرق الفناء الى ذاته (لكنا اذا قلنا له انه حق فلا بد
الذي لا يخالطه بطلان) يعني اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا المعنى
الثالث لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا (و
لانه به (يجب وجود كل باطل) كما قال الشاعر (الا كل شيء ما خلا الله باطل
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي) كما مر مرارا (وهو ظاهر من حيث
ان الاثار تنسب الى صفاته وتحجب) تلك الصفات عن ذاته فيصدق بها) اي بتلك
الصفات من حيث انها ثابتة للذات (مثل القدرة والعلم يعني ان في
القدرة والعلم ما غاب عنه) اذ كل من نظر في الموجودات الممكنة نظرا صحيحا
وتدبر فيها تدبرا كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه
لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع على
حقيقة الذات وكنهها (فهي) كنه الذات (باطن باعتبار ما) وعجز قوانا المدركة
عن ادراكه (وذلك) اي كونه باطنا (لا من جهته) حاجب سائر (وظاهر
باعتبار) اي بالقياس الى نفس ذاته (ومن جهته) وهي الايات الدالة عليه المنتسبة
الى صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه
بقدر ما يليق به ويناسبه فانه اذ به يحصل الحظ الحقيقي وللناس فيه مراتب
فمنهم من لم يكن له حظ منها الا استماع اللفظ فهو في رتبة البهيمة او يكون حظه
فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول في المرتبة او يكون حظه

ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل تقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهريين و
اكثر العوام لكن حظوظ العارفين من معاني اسماء الله تعالى ثلثة الاول معرفة
هذه المعاني بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها الخطأ وكم بين هذا
وبين الاعتقاد التقليدي او الاعتقاد من الدليل الجدلي الثاني استعظامهم ما
ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم
من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان فيحصل لهم شبه بالملئكة
المقربين الثالث السعي في اكتساب ما يمكن من تلك الصفات والتخلق بها وبه يصير العبد
ربانيا قريبا من الرب تعالى ويصير رفيقا للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون القرب
من الله تعالى مع انه في غاية التنزه بعيد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات
على قسمين كامل وناقص ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى الكمال
على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لنا في الموجودات كمالات متفاوتة
فاكملها اقربها الى الذي له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا بالمكان فيتفاوت
القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال الشيخ الصمداني في عوارف المعارف حكى
عن الشيخ ابي علي الفارمدي انه حكى عن شيخه ابي القاسم الكركاني انه قال
الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك
غير واصل ويكون مراد الشيخ رحمه الله عن هذا ان العبد يأخذ من كل اسم
وصفا يلائم حال البشر وقصوره وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم
معنى من الرحمة على قدرة البشر وكل اشارات المشايخ رحمهم الله في الاسماء
والصفات التي هي اعز علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من يوهم





بذلك شيئا من الحلول تزندق والحد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا فنقول
(انك اذا اكتسبت كلا من صفاته تعالى قطعت لذلك عن صفات البشرية وقلع
عرقك عن مغرس الخباثة) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات
الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الخباثات مثلا ان
تكتسب من اسم القدوس مثلا ان تطهر حسك عن الكدورات وحواسك
عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق
والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية
والاخروية وان تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وغاية
ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا
ظلال باقي الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها
(فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا يدرك) اذ غاية سبيل البشر في ادراك
ذاته المقدسة ادراك انها لا يدرك (فالتذذت بان تدرك انه لا يدرك
فلذلك) اي فلاجل التلذذ بان تدرك انه لا يمكنك ادراك الذات (عليك
ان تأخذ من بطونه) وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعلق به الادراك وعلمية هذه
الحيثية متوجها (الى ظهوره) باعتبار الآيات والمخلوقات (فيظهر لك عالم
الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية) اذ من هذا
العالم تنتقل الى العالم الاعلى لانا ندرك المحسوسات التي هي اقرب لنا اولا ثم
بالنظر والتأمل فيها يظهر علينا عالم المجردات وكيفية صدورها عن مبدئها

**فصل** الحد التام يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق

فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا) هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم و
الحق انه لا يجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا الى الكنه
مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعمّ من ان يكون محمولا اوّلا ومن الذي فرض عليها
محمولينها يوجب تألفه من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون المنطق مجموع
قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالعشرة اذا حصل
جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ يحصل ماهية ذلك
المركب في العقل مفصلا فلا شك فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلا
الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة المبيّنة في المنطق **فصل** الموضوع هو
الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة) ظاهر هذا التعريف كالانسان والماء
وقد اطلق مثل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض لحقيقة
الانسانية الآن يعمم في الصفات بحيث يتناول الجوهر ايضا فحينئذ يشمل
المادة والمادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها
ويبقى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان
فان الصورة المائية والنطفية يبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع
قريبا مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيدا مثل الاخلاط بل الاركان
لها وقد يكون جزئيا مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كليا (مثل الماء للجمود
والغليان والخشب للكرسي والباب والثوب للسواد والبياض) **فصل**
(هو اوّل من جهة انه منه) اى من جهة ان وجوده من ذاته يعني لا مبدأ لوجوده
وهو مبدأ لكل ما سواه بان يصدر عنه كل وجود اخيره) هذا هو موافق لما قيل





من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودي وهو كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمي
هو انه لا سبق له وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغاية قربه منه) وكونه معدنا لجميع
الكمالات (وهو اول من جهة ان كل زماني) اى حادث (ينسب اليه تعالى يكون
اى باعتبار وجوده (فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء الخ) الحادث هو
ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا و (وجد) اعني الحق الواجب (معه)
لانه موجد (لا فيه) لان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه
الا المتغير فان قيل نحن لا نتعقل من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك
الشيء فيه ولا شك انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال
التقضي والتجدد اى امر متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء الا و
له تقدم وتأخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي فيها التقضي والتجدد حاصل
في الزمان ومن حيث ذاته التي لا تقدم ولا تأخر فيها ليس في الزمان بل معه
فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان
لا يلزم ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لان ذاته
تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذي بسببه يكون الشيء في الزمان
وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ما له سيلان قال الشيخ في تعليقاته
العقل يفرض لرثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة
التي يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون ممتدا غير منتاه بل يكون منقضيا ويكون دائما
في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر و
هذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك

الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير لا ان الوهم لا يدركه
ادراكه لانه راى كل شيء في زمان فراى كل شيء مدخله كان فيكون في الماضي والحاضر
والمستقبل وراى كل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت
مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط الدهر (هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان
فيه اولا اثره) اى فعله (وثانيا قوله) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح ان يقال
اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتأخر عن الايجاد بالزمان (هو اخر لان
الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسب اليها اسبابها) ومباديها (وقف عنده
تعالى المنسوب) الذي هو اول الاسباب اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب و
الحاصل انه اذا ابتدء من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى
الواجب قطعا فيكون هو اخرا (هو اخر لانه الغاية الحقيقية) وهي غاية
الغايات التي تطلب لذاتها لا لشيء اخر (في كل طلب فالغاية مثل السعادة) التي
هي غاية الكمال المتمكن للشيء بحسب فطرته (في قولك لم شربت الماء فتقول لتغير
المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة
فتقول للسعادة والخير) اى لاجل كون البدن على وجه الكمال (ثم لا يورد عليه
سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق
الاول يعقل به كل شيء) ويتشوقه لان ما يتشوقه كل شيء هو الوجود وكماله اذ
العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال
في حدود ذواتها يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المطـ





الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب لان
كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج
بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير مناسبا للمبدأ الحق الذي هو كامل
بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته تقدست
(طبعا وارادة بحسب طاقته) وما يليق بحاله على ما عرفه الراسخون الذين
ثبتوا وتمكنوا وغوصوا بغير فاطع (في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل
فهو المعشوق الاول الحقيقي) الذي يتوجه نحو جميع الاشياء فيكون غاية الغايات
(فلذلك) اى لكونه يتوجه نحوه كل شيء وكونه يطلب لذاته (هو اخر) وثانيا
بين اخريته تعالى بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه تعالى غاية يوجب
اوليته ايضا من وجه فقال (كل غاية) باعثة للفاعل على فعله (اول في
الفكرة) اى في التعقل والوجود العلمي لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية
ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول (اخر في الحصول)
لانه مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون اخرا فان قيل
ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء التي معلولة لشيء منها
فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضي التاخر فلا يكون اخرا في
الحصول قلنا ان كونه غاية واخريته في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه
ليلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه في
الوصول اليه ومعرفته (هو اخر من جهة ان كل زماني يوجد زمان يتأخر
عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق) فيكون اخرا (هو طالب لكل) اى جاذب

الكل (اى النيل منه) والوصول اليه (بحجبه) اى بحسب طاقة الكل وبليق بحاله
(هو غالب) اى مستول له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام المو
لا يستحق الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها تاثير من خارج لكانت باقية ازلا و
ابدا على العدم (وعلى سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على
سلب امور يستحق البطلان والهلاك وحد ذاتها وهى الممكنات فقوله
ما يستحقها بدل من الماهيات (وكل شىء هالك الا وجهه ولله الحمد على ما

هذا اتانا من سبيله فاولانا من تفضيله
الحمد لله الذى وفق لاتمام هذا الكتاب فى عصمة من الزلل والغواية
والاضطراب والصلوة على خير من اوتى الحكمة وفصل
الخطاب وعلى اله واصحابه الذين هم اولو
الالباب طبع فى دار الخلافة
طهران فى شهر شوال
المكرم

١٣١٨